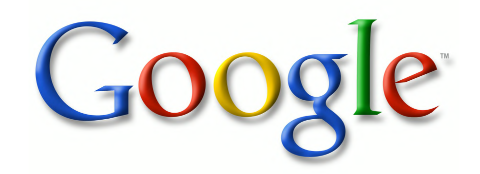
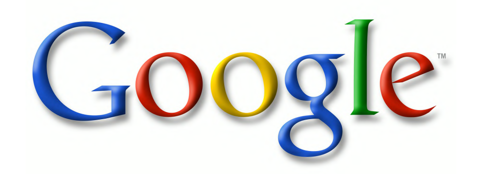
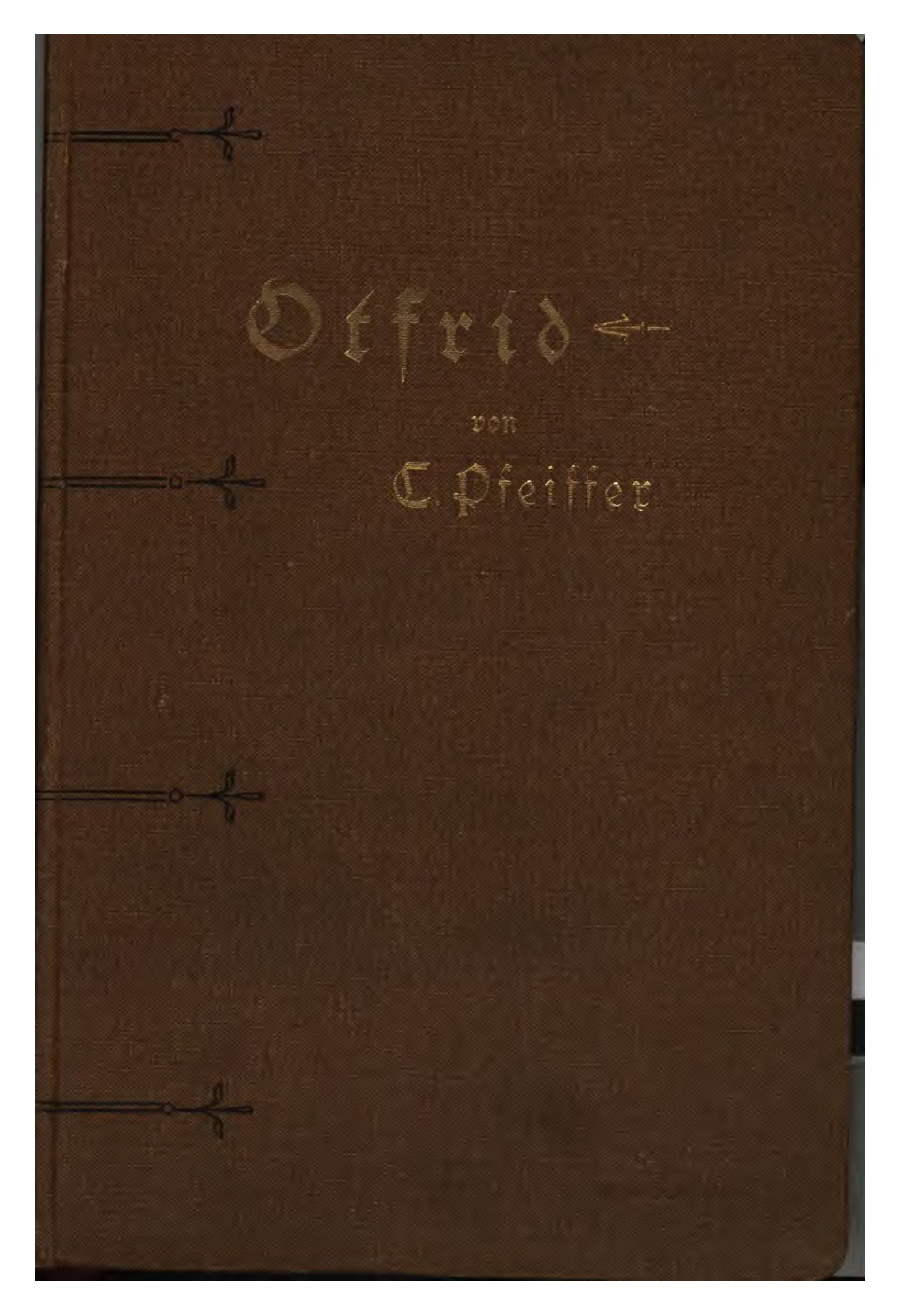
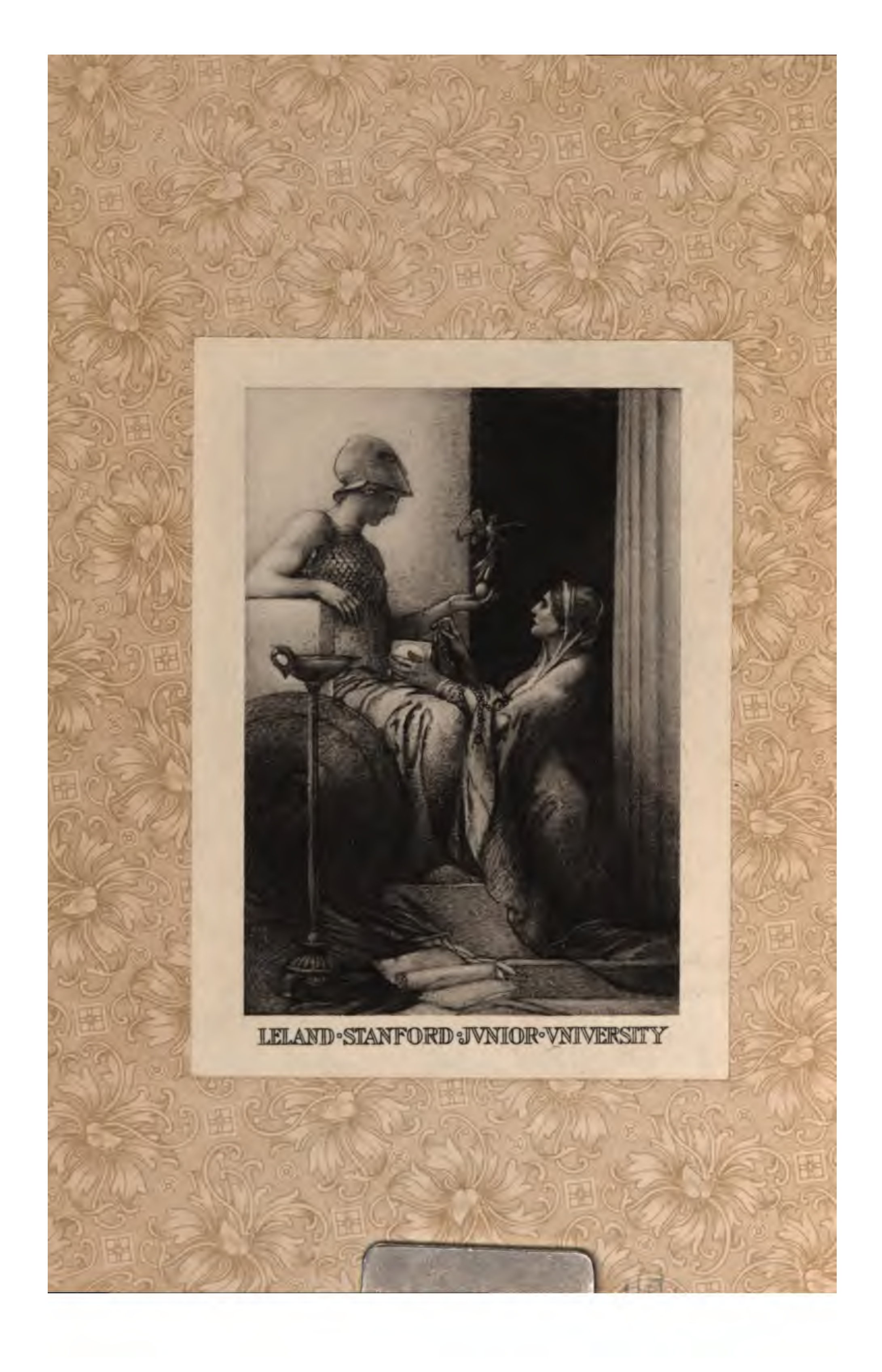






Otfrid
von
C. Pfeiffer


LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY



Otfrid

der Dichter der Evangelienharmonie

im Gewande seiner Zeit.

Eine literar- und kulturhistorische Studie

von

C. Pfeiffer.



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1905.

Inhaltsverzeichnis befindet sich S. 134.

Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei
(W. Fr. Kaestner).

In den nachstehenden Blättern soll ähnlich wie in der etwa vor Jahresfrist erschienenen Neidhartstudie ein neuer Wiederbelebungsversuch unternommen werden an einer Persönlichkeit, die bedeutend genug ist, auch dem Menschen der Neuzeit rein menschliches Interesse abzugewinnen. Zwar verbirgt sich der Dichter des Epos vom Christ in echt mittelalterlicher Weise scheu hinter seinem Werke, aber trotz dieser Zurückhaltung bricht doch seine eigenartige Persönlichkeit an allen Ecken und Enden siegreich hervor.

Gewiß ist es ein großes Verdienst der modernen Forschung, Bausteine aller Art zusammen zu tragen, durch sorgfältige Sichtung die Spreu vom brauchbaren Korne zu scheiden, und ihre Ergebnisse bilden auch das Fundament, auf dem die nachfolgenden Ausführungen ruhen. Doch dürfen all' diese mühsamen Arbeiten nicht als das Endziel angesehen werden, — was nützt der seltenste, feinste Marmor, wenn er nicht zum lebenatmenden Bilde umgeschaffen wird! — Was Menschenwitz vermag, ist geschehen, um aus den erreichbaren Quellen die auf Otfrids Leben bezüglichen Daten und Fakta festzustellen; die Ausbeute jedoch ist nur dürftig und vielfach unsicher in ihren Resultaten. Schauen wir aber näher zu, gehen wir mit liebevoller Vertiefung den Fußstapfen des Dichters nach, so bildet sich aus den anfänglich verschwimmenden Nebeln immer klarer sein Bild, verdichtet und verfestigt sich, bis es mit greifbarer Lebendigkeit vor uns tritt und halb gebieterisch befehlend, halb demütig bittend verlangt, festgehalten zu werden. So möge sein Lebensbild nun stehen als ein Monument mittelalterlichen Denkens und Fühlens, bei dem uns manches eigenartig berührt, bei dem wir aber auch manche dem modernen Geiste nah' verwandte Züge finden werden, denn die Menschennatur in ihren Grundzügen, mit ihren Neigungen und Leidenschaften ist seit Urzeiten die gleiche geblieben, wenn auch das stets neu pulsierende Leben sich in tausend vielfarbigen Lichtern bricht und spiegelt, dem Wassertropfen vergleichbar, der, vom Lichte der Sonne getroffen, in einem unendlichen All' von Farben aufleuchtet und doch im ewigen Wechsel er selbst bleibt.

Auch diese Studie wendet sich an ein weiteres Publikum, wenn auch naturgemäß, der schwereren Verständlichkeit des Textes wegen, der Kreis enger gezogen werden mußte.



Einleitung.

Man nennt das frühe Mittelalter die Zeit der Kompilation, des mühsamen Zusammentragens mit bienenartigem Fleiße, der geistigen und dichterischen Unselbständigkeit und Anlehnung an fremde Vorbilder, ein Zeitalter, das keinen eigenen großen Gedanken hervorgebracht, das eigenes Empfinden weder zu beobachten noch dichterisch zu gestalten vermöge. Um so interessanter ist daher die Persönlichkeit Otfrids, in der wir gleichsam im Embryo den künftigen lyrisch gestaltenden Dichter sehen, der ein bedeutsames Mittelglied bildet zwischen der alten, auch im Heliand noch lebendigen volksmäßigen Epik, und der subjektiven Kunst eines Wolfram von Eschenbach. Wir sehen in Otfrid einen Dichter, der zwar alten Traditionen folgend, den überkommenen Stoff episch zu gestalten versucht und sich mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit und naiver Scheu vor der Heiligkeit des Bibelwortes möglichst genau an „das Epos vom Christ", wie die hl. Schrift es offenbart, anschließt, bei dem aber doch immer wieder eine machtvolle, gemütstiefe Persönlichsieit siegreich durchbricht und lyrische Perlen, gleich in tausend Lichtern funkelnden Tautropfen, auf die breite Fahrstraße seiner Epik wirft.

Auch Otfrids Charakterbild schwankt in der Geschichte, von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, und wenn neuere Forscher mit verständnisvollem Eingehen die Verdienste seiner Evangelienharmonie hervorheben, so wirkt doch noch vielfach das ungünstige Urteil Lachmanns nach, der sich in seinen kleinen Schriften [1]) wie folgt über den Dichter äußert: „Bei Otfrid wird man nicht leicht in einer Erzählung einen Gedanken, aus dem sie sich entwickelt, finden oder in der Darstellung ein Abbild des Eindrucks, den der Gegenstand auf ihn gemacht hätte. So müssen wir Otfrids Werk in seiner Redseligkeit und dürren Kälte als einen schwachen Versuch, als eine Nachahmung der fränkischen Erzählungsweise ansehen." Mit verständnisvollem Eingehen auf Otfrids Art

1) Lachmann, Kleinere Schriften, I. Bd., S. 455.

äußert sich dagegen Erdmann in der Einleitung zu seiner Otfridausgabe[1]: „Otfrids Evangelienbuch ist ohne Frage das hervorragendste Schriftwerk der Karolingerzeit, nicht nur als Sprachquelle, sondern auch nach seiner schriftstellerischen und dichterischen Bedeutung. Daß die letzte gering geschätzt worden ist — ein Urteil, das noch in den meisten Literaturgeschichten nachhallt —, erklärt sich teils daraus, daß man den Gegensatz zwischen germanischer Volksdichtung und kirchlicher Kunstdichtung auch in ästhetischer Beziehung als möglichst stark hinzustellen trachtete, teils daraus, daß man es verschmähte, das Werk ernstlich zu studieren und es an den literarischen Verhältnissen zu messen, aus denen es sich erhob."

Wenn ich nun in den folgenden Blättern den Versuch mache, aus unendlich vielen kleinen Zügen ein Bild von der Persönlichkeit und Eigenart des Sängers zu entwerfen, so glaube ich dies um so lebensvoller gestalten zu können, wenn ich vorher die Umgebung, das geistige und materielle Niveau, aus dem der Dichter herauswuchs, zu zeichnen versuche und zunächst an der Hand der mittelalterlichen Geschichtsquellen ein Bild des intimeren Klosterlebens entwerfe. Es liegt mir dabei weniger daran, eine gelehrte Abhandlung über das genannte Thema zu schreiben, als persönliches Interesse an dem im Mittelalter so ungeheuer wichtigen Staate von Geistlichen zu erwecken, ihre Lebensweise, ihr Tun und Treiben zu belauschen, — belauschen im wahren Sinne des Wortes, denn manche naive Aeußerung eines impulsiven Chronisten gewährt helle, oft auch erheiternde Einblicke in das tägliche Leben in der Klostergemeinschaft.

Um uns eine richtige Vorstellung eines solchen Klosterwesens machen zu können, dürfen wir vor allem nicht den Maßstab des heutigen, nur dem göttlichen Dienste geweihten Klosterlebens anlegen. Das klösterliche Anwesen des Mittelalters bildet vielmehr einen Komplex der verschiedenartigsten Gebäulichkeiten, es ist nicht nur die Pflegestätte einer höheren Geisteskultur, vielmehr auch die aller Gebiete des realen Lebens.

Einen wertvollen Einblick in eine derartige Anlage gibt der Grundriß des Klosters von St. Gallen[2]. Er weist außer der Kirche und den Wohnungen der Mönche eine stattliche Anzahl von Wirtschaftsräumen der verschiedensten Art auf.

Einen breiten Raum nimmt die Scheuer ein mit der kreuzförmig angelegten Dreschtenne und dem Aufbewahrungsorte des jährlichen Getreideertrages. Zum Mahlen des Ge-

1) Erdmann, Otfrids Evangelienbuch. Halle a. S. Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1882.

2) Rahn, Geschichte der bildenden Künste in der Schweiz S. 89 ff.

treides ist ebenfalls ein besonderes Gebäude erstellt; es ist meist noch die alte durch Menschen- oder Tierkraft bewegte Treibmühle. Wassermühlen werden erst später allgemeiner und führen dann den ausländischen Namen muline, mülene, Mühle, während die heimische Vorrichtung quirn heißt.

Von recht ansehnlichem Umfange ist auch der Klosterkeller, der nach dem St. Galler Grundriß zwei stattliche Reihen Fässer aufweist, rechts die kleineren, links die umfangreicheren.

Zwar bleibt die Hauptherde des Viehs in alter Zeit auch den Winter über auf der Weide, aber für den täglichen Bedarf wird doch einiges Vieh in den Ställen gehalten, und so weist denn der Grundriß von St. Gallen ein langgedehntes Stallgebäude auf; die Mitte desselben nimmt der Kuh- und Ackerpferdestall auf, in dessen Mitte sich ein Gelaß für die Hirten befindet, zu beiden Seiten steht der Pferde- und Ochsenstall mit allerlei Nebenräumen und Hürden.

Daran schließen sich mancherlei Wirtschaftsräume an, wie z. B. der Speicher, dessen Name (von lat. spicarium) schon andeutet, daß er eine nach römischem Vorbilde hergestellte Anlage darstellt. Einen großen Raum nehmen die Badehäuser ein. Da ist zunächst ein solches, das für die Mönche bestimmt ist, es steht in Verbindung mit dem Warmraume, dem geheizten Kapitelsaale, der infolge seiner behaglichen Wärme wohl ein Lieblingsaufenthalt der Mönche ist, und daher auch so oft in den alten Klosterchroniken erwähnt wird. Es schließt sich daran das Waschhaus an. Außerdem gibt es ein besonderes Badehaus für die Schüler, das an eine Küche angebaut ist; ein anderes für Kranke und ein solches, an dessen Langseite sich die Lagerstätten für die Diener anschließen, für die Klosterknechte. Im Kloster wird aber auch das Bier selbst gebraut, und zwar, wie aus dem St. Galler Grundrisse ersichtlich, in recht ausgiebiger Weise und mit recht vollständigen Einrichtungen. Eine Malzdarre ist eingezeichnet, ferner hat man drei verschiedene Brauhäuser erstellt, wo wohl allerlei Sorten besseren und geringeren Bieres gebraut werden, dazu die nötigen Einrichtungen, wie Braukessel, Kühlschiffe u. dergl.

Dazu kommen noch die Gebäulichkeiten, die der Fürsorge für Kranke gewidmet sind. Da stehen im Grundriß eingezeichnet: ein Krankenhaus, das durch einen Ofen heizbar ist, eine Aerztewohnung und eine Apotheke, d. h. ein Gelaß, das die Heilkräuter enthält. Entsprechend der großen Bedeutung, die damals dem Aderlassen als Heilkur zugemessen wurde, errichtete man auch ein ziemlich umfangreiches Aderlaßhaus mit Heizvorrichtung und verschiedenen Lagerstätten für die Patienten. Der Klosterhof umfaßt aber außerdem noch ausgedehnte Gartenanlagen mit allerlei Nutzpflanzen und Gemüsen, die nach der

Ordensregel einen solch wichtigen Bestandteil der klösterlichen Kost ausmachen. Der Gemüsegarten, in oblonge Beete geteilt, umfaßt eine stattliche Anzahl von Nahr- und Würzkräutern; auf demselben Areale steht die Gärtnerwohnung mit den Schlafstätten der Diener und der Kammer zur Aufbewahrung der Sämereien. Auch ein nach den verschiedenen Heilkräutern geordneter Arzneigarten fehlt nicht[1]).

So sehen wir, daß das Klosterareal von bedeutendem Umfange sein muß, auf dem sich ein geschäftiges Leben und Treiben entwickelt, das in seiner Mannigfaltigkeit in vielen Stücken eher an den altgermanischen Gutshof großen Stiles, als an die gottgeweihte Stätte der Zurückgezogenheit erinnert. Der Gesamtbesitz war bei den ältesten Anlagen nur von einem Holzzaune umgeben, später jedoch von festen Mauern, die wehrhaft gemacht werden konnten; so läßt z. B. auch Godehard[2]), der Bischof von Hildesheim und einstige Abt von Altaich, eine Neugründung, die auch Wohnräume für den König und die Stiftsherren enthält, mit einer hohen Mauer umgeben, und ringsumher Weinberge, Obstpflanzungen, Gärten und Fischteiche anlegen.

Die Oberleitung über das Ganze untersteht dem Abte, dessen Amtsgeschäfte, wie schon aus dem Umfange der Klosteranlagen hervorgeht, weit ausgedehnte waren. Wenn wir die Benediktinerregel durchlesen[3]), so springt vor allem die hohe, sittliche Auffassung seiner Stellung in die Augen; von ihm gefordert wird strenge Innehaltung der Lehre nach den göttlichen Vorschriften, den ihm unterstellten Mönchen gegenüber Unparteilichkeit. Ganz entgegen der späteren Habsucht der Kirche hebt auch die Klosterregel hervor, daß der Abt seinen Sinn nicht auf vergängliche Dinge, sondern nur auf ewiges richten soll, wenn auch die Chronisten gerne erwähnen, daß dieser oder jener Abt ein Mehrer des Klosterbesitzes gewesen sei.

Von ganz vorzüglichen Männern berichtet die Geschichte, deren Tätigkeit eine im damaligen Sinne universale genannt werden darf. Als typisch für solche hochbedeutende Aebte mag der Abt und Bischof Bernward von Hildesheim[4]) angesehen werden, der im 10. Jahrhundert lebte. Als früherer Erzieher, Freund und Ratgeber Kaiser Ottos III. nimmt er lebhaften Anteil an den politischen Angelegenheiten, er zieht auch an der Spitze seiner Gefolgschaft gegen Feinde aus und

1) Vgl. darüber: Heyne, Hausaltertümer, II. Bd. Leipzig 1891, § 3.

2) Godehards Leben, Kap. 12.

3) Benedicti Regula monachorum, recens. Ed. Woelfflin, Leipzig 1893. K. II.

4) Thangmar, Bernwards Leben.

unternimmt mehrere Heereszüge gegen die das Sachsenland verheerenden Seeräuber. Er ist ein eifriger Freund und Pfleger der Wissenschaften, noch mehr aber der Künste, und zeichnet sich durch seine schöne Schrift und durch feine Malereien aus. Glänzend ist er auch in der Kunst, Metalle zu bearbeiten, und edle Steine zu fassen, und nicht minder hervorragend ist seine Tätigkeit als Bauherr. Er ziert die Besitzungen seiner Vorfahren durch treffliche Bauten, die er nach feinerem Muster durch Vermischung roter und weißer Steine schmückt und mit mannigfachen musivischen Malereien ausstattet. Er selbst geht durch die Werkstätten, wo die verschiedenen Metalle bereitet werden und prüft die einzelnen Arbeiter. Auch Karl der Große hat, wie uns der Mönch von St. Gallen erzählt [1]), einen Abt als obersten Bauherrn über den Dombau zu Aachen gesetzt, dessen sittliche Eigenschaften allerdings wenig gerühmt werden, denn er habe den Kaiser betrogen, die Arbeiter gedrückt, bis er in den Flammen des brennenden Schatzhauses umkam. Viele solche Männer zeichneten sich auch durch Enthaltsamkeit und Selbstverläugnung im höchsten Grade aus, allerdings oft in einer Weise, die für unser modernes Denken etwas abstoßendes hat, aber höchst bezeichnend für die mittelalterliche Sinnesart ist. Vom Bischof von Neustrien wird erzählt, daß er oft 2—3 Tage gefastet und sich den Schlaf entzogen habe, den Pilgern habe er selbst die Füße gewaschen und den Dürftigen warme Bäder verabreichen lassen; diesen habe er selbst den Bart abgenommen und mit den Fingern die Geschwüre ihrer borstigen Körper gereinigt.

Doch es fehlt auch nicht an Kehrseiten. Besonders waren zur Zeit Ludwigs des Frommen klösterliches Leben und strenge Ordensregel in Verfall geraten, weshalb denn Geistliche gesandt wurden, die überall wieder Ordnung zu stiften hatten. „Da endlich“, sagt der Chronist [2]), „fingen die Bischöfe und Geistlichen an, das mit Gold und Edelsteinen besetzte Cingulum abzulegen und Stiefel und Sporen kamen bei ihnen aus dem Gebrauch“. Und die Ursache dieses Verfalles können wir aus dem Leben des Abtes Eigel von Fulda [3]) erfahren, wenn wir dort lesen, daß „einige Mächtige es wagen, in der Gemeinde mit kecker Anmaßung Leute als Aebte einzusetzen, die es mit ihnen halten, damit sie über alle herrschen können; daraus entstehe Anmaßung der Brüder, Ungerechtigkeit, Ohrenbläserei ꝛc.“

Die Reihe der Aebte zählt aber auch manchen feinen Lebemann auf, wie den Abt Salomon von Constanz, der als

---

1) Mönch von St. Gallen, Kap. 21.
2) Das größere Leben Ludwigs des Frommen.
3) Leben des Abtes Eigel von Fulda, Kap. 9.

ein Mann von schönem Angesichte und hohem Wuchse geschildert wird, kunstfertig im Schreiben und Malen, besonders der großen Anfangsbuchstaben. Er unterzog sich zwar den von der Regel gegebenen Vorschriften, als Austeilung der Almosen, Fußwaschung, war aber nach getaner Arbeit ein fröhlicher Schmausbruder, stets lustig, aber nie verschwenderisch. Auch leidenschaftlichen Liebesregungen hat er sein Herz nicht verschlossen; er wirbt um die Liebe der jungfräulichen Tochter seines Gastfreundes, die ihm eine Tochter gebiert; die Mutter wurde später Aebtissin eines Frauenklosters [1]).

Ueberlustigem Lebensgenusse aber fröhnte der durch seine Elegien bekannte Ermoldus Nigellus, der Günstling König Pippins, des Sohnes Kaiser Ludwigs des Frommen, der später Abt des aniananensischen Klosters wurde; ein Kloster, das, von dem Gothen Witiza gestiftet, unter Karl dem Großen zu einer Pflanzstätte des Mönchswesens in Gallien wurde. Zwar nimmt er an einem Kriegszuge König Ludwigs von Aquitanien (des nachherigen Ludwigs des Frommen) teil, aber er scheint nicht zum Kriegsmanne geschaffen zu sein, und verlacht sich selbst:

„Dorthin trug nun auch ich den Schild an der Schulter, der Degen
Hing mir zur Linken, allein Keinen geschmerzt hat mein Hieb".

Und Pippin, Ludwigs Sohn, lachte darob und rät ihm: „Bruder, die Waffen gib auf: Schreiben sei mehr dein Geschmack [2]). Welcher Art sein Scherz war, und wie wenig ihm selbst daran gelegen war, sich durch würdevolles Auftreten Ansehen zu verschaffen, geht daraus hervor, daß er seinen Sang einem munteren Schoßhunde vergleicht, den der Herr neben der erfahrenen Meute mit der Hetzjagd gehen läßt, und sich über dessen kleine Beute mehr freut, als über die großen Erfolge der andern. Später wurde er dann wegen Intriguen gegen Ludwig den Frommen zu Bischof Bernold nach Straßburg in die Verbannung geschickt.

Der Herkunft nach stammten die Aebte vielfach aus sehr vornehmen Geschlechtern; wir erfahren aber auch gelegentlich von Söhnen einfacher Leute, die es zu dieser hohen Würde gebracht haben. So war z. B. der Bischof Thietmar von Merseburg, dem eine Reihe von Abteien unterstellt war, ein Sohn des Grafen Sigfrid von Walbeck und Neffe Liuthars, Markgrafen von Brandenburg, während Godehard, der Abt von Altaich (zwischen Passau und Straubing), und späterer Bischof von Hildesheim, der Sohn eines Dienstmannes war.

1) Ekkehard, Casus Sancti Galli I, 28 und 29.
2) Ermoldus Niggelus, 2. Elegie an König Pippin.

Er verleugnete auch als Abt seine Herkunft aus dem Handwerkerstande nicht, und als auf dem Helmersberge eine Kirche errichtet wurde, legte er selbst Hand an beim Baue: fing an Bäume und Dornen auszurotten und zu verbrennen, ebnete den Berg von allen Seiten und trug selbst, ebenso eifrig wie die Arbeiter, Holz, Steine und Erde hinzu [1]).

Wie die Aebte, so war naturgemäß auch der Geist des Klosters. Die Klosterzucht ist jedenfalls zu verschiedenen Zeiten recht verschieden gehandhabt worden. Bei größeren Klostergemeinschaften werden dem Abte Dekane beigesellt, die mit ihm die Last der Amtsgeschäfte teilen sollen. Man wählt sie aus den Reihen der Brüder und zwar nicht nach irgend einer Reihenfolge, sondern nur nach dem Maße ihres Verdienstes und ihrer Weisheit [2]).

In manchen Klöstern besteht daneben noch das Amt eines Präpositus, der dem Abte gleich-, nicht unterstellt ist; doch sagt die Regel, daß diese Einrichtung nur im Notfalle bestehen solle, da sich zwischen zwei gleichstehenden allzu leicht Zwietracht erhebe und daß, wenn es irgend angehe, die Aufsicht von dem Abt mit den Dekanen übernommen werden solle. In jedem Falle aber sollen sich Präpositus und Dekane der allgemeinen Ordnung fügen und sich nicht der Ueberhebung und des Hochmutes schuldig werden lassen [3]).

Die übrigen Insassen des Klosters bieten ein recht vielfarbenes Bild, und es ist nicht zu verwundern, daß es dem Oberhirten nicht immer leicht geworden ist, seine Herde in Zucht und Ordnung zu halten. Freien Standes sollen sie wenigstens alle sein, und Ludwig der Fromme bestimmt, daß keiner aus unfreiem Stande in die Klostergemeinschaft aufgenommen werden dürfe, daß aber Unfreie, die durch Kenntnisse und Sittenreinheit empfohlen seien, von ihren weltlichen und geistlichen Herrn freigelassen werden müssen [4]). Bekannt ist, daß Machthaber der damaligen Zeit einfach solche, die sie gerne aus dem Wege schaffen wollten, scheren und ins Kloster stecken ließen, und daß diese Zwangsmönche sich der Regel nicht leicht fügten, liegt auf der Hand. So hatte einst Karl der Große während der Sachsenkriege sächsische Geiseln oder Gefangene mitgenommen, die er in fränkische Klöster verteilt

---

1) Leben Godehards, Kap. 1. 7. 12.
2) Benediktiner-Regel Kap. 21.
3) Benediktiner-Regel 65.
4) Das größere Leben Ludwigs des Frommen, Kap. 28. Es war, wie aus Thegans Leben Ludwigs des Frommen, Kap. 20, ersichtlich, zu seiner Zeit die Gewohnheit eingerissen, daß aus den niedrigsten Sklaven die höchsten Bischöfe wurden. Die schlimmen Folgen dieser Gewohnheit werden daselbst geschildert; vgl. auch ebenda Kap. 43, 50. 56.

hatte; er ließ sie in der Mönchsregel unterrichten und machte viele zu Mönchen des Klosters Corbeia an der Somme[1]). Desgleichen ließ Ludwig der Fromme seine Brüder zu Mönchen scheeren und machte seinen Bruder Drogo, „der auf das würdigste als Mönch lebte", zum Bischofe von Metz[2]). Ihn selbst aber wollten seine Söhne zwingen, sich in ein Kloster zu begeben; seine Gemahlin Judith hatten sie nach Pictavi (Poitiers) in das Kloster der hl. Radegunde geführt, auch ihre Brüder Konrad und Rudolf wurden geschoren und in Klöstern in Gewahrsam gebracht[3]). Aus diesem Zwange erklärt sich, daß die Chronik auch von manchen Abtrünnigen zu berichten hat, wie Thietmar von Merseburg erzählt, daß Sigfrid, der Sohn des Markgrafen Hodo, der in einem Kloster als Mönch lebte, plötzlich die Kutte weggeworfen und weltliche Kleider angelegt habe; er sei hierauf auf einer Synode zu Magdeburg gezwungen worden, seine frühere Kleidung wieder anzulegen, durch bestechliche Richter jedoch befreit worden[4]). Doch gibt es nicht minder Beispiele von hochstehenden Persönlichkeiten, die aus freier Wahl der Welt entsagten und sich dem Dienste Gottes in der dem Mittelalter eigenen selbstverleugnenden Weise hingeben. Rührend zeichnet Thietmar[5]) das Bild des Grafen Ansgar, der in hohem Alter noch Mönch geworden sei und täglich 72 Arme gespeist habe; für die Schwachen habe er, nur von einem Diener geleitet, unten aus dem Tale auf die Höhe des Berges eine Badewanne getragen, ihnen ein Bad bereitet und Kleidung zum Wechseln gereicht. Und dies habe er alles bei Nacht getan, um seine guten Werke geheim zu halten; sogar für die Vögel habe er Futter unter die Bäume gesetzt und sich oft von den Vorgesetzten des von ihm gestifteten Klosters mit Ruten züchtigen lassen. Und von Karlemann erzählt der Abt Regino von Prüm[5]), daß er das von ihm gestiftete Kloster zu Soracte verlassen habe, weil er dort ob seiner königlichen Abstammung geehrt worden sei; er pocht darum an die Pforte des Klosters Monte Cassino, nennt sich einen Mörder und Verbrecher und wird zum Dienste in der Küche bestimmt; läßt sich sogar „von dem vor Wein glühenden Koche" wegen einer Ungeschicklichkeit ohrfeigen, bis der Gefährte seiner Pilgerschaft von Unwillen erfüllt, den Koch mit der Mörserkeule schlägt; doch Karlemann will auch

---

1) Uebertragung des hl. Liborius.
2) Größeres Leben Ludwigs des Frommen.
3) Annalen von St. Bertin und St. Vaast, I. Teil, z. Jahre 830 und 833.
4) Thietmar von Merseburg IV, 38.
5) Thietmar von Merseburg IV, 24.
6) Chronik des Abtes Regino von Prüm z. Jahre 746.

dann noch seine hohe Abkunft verbergen. Auch Kaiser Lothar, von einer Krankheit ergriffen, am Leben verzweifelnd, entsagte der Welt und begab sich in das Kloster zu Prüm, wo er, sich selbst erniedrigend, die Tonsur sich geben ließ und Leben und Kleidung der Mönche annahm [1]).

Oft aber werden auch die Vornehmen bevorzugt, wie von dem nachmaligen Bischof von Konstanz, Salomon III. erzählt wird, daß er, von angesehenen Eltern stammend, allerhand Vorrechte genossen habe, was den Neid seiner Mitschüler erregte [2]).

Recht wenig Vorteilhaftes wird von den Nichten Kaiser Ottos III., den Töchtern des Pfalzgrafen Ezzo, erzählt, nämlich daß sie im Kloster zu Gandersheim zwar in allen Wissenschaften unterrichtet, aber doch wegen ihrer hohen Geburt üppiger als ihre Altersgenossinnen, ja mit königlichem Prunke unterhalten worden seien und daher ein ungebundenes Leben führten, sie erhielten sogar die Erlaubnis, frei umherzuschweifen. Sie schändeten die Gesetze heiliger Zucht, und hatten ihren Sinn auf den Erzbischof Aribo (von Mainz) gestellt, den sie häufig besuchten, um bei ihm zu leben; auch seien sie vertraulich mit ihm umgegangen und zwar mit Wissen der Aebtissin, Sofia, ihrer Muhme (Schwester Ottos III.), die dabei nichts böses geahnt habe [3]). So verschieden, wie die Aebte und deren Handhabung der Klosterordnung, so verschieden und bunt oft die Zusammensetzung der Klosterinsassen war, so verschieden war auch die Klosterzucht. Wenn wir die Benediktinerregel daraufhin durchlesen, so begegnet uns überall eine sittlich hohe Auffassung, ein hohes Maß von Selbstverleugnung, allerdings auch eine für den modernen Menschen befremdende Weltentrückung und Aufopferung seines eigenen Selbst, die eine harmonische Entfaltung des freien, großen Menschentums unterbinden. Züge, die, wie das nachfolgende dartun wird, auch Otfrieds Charakter und Denkweise mächtig beeinflußt haben. Die Regel befiehlt, Zorn, Jähzorn und alle Leidenschaften zu beherrschen, sich selbst zu verleugnen, sich der Wahrheit zu befleißigen, zu segnen, statt zu fluchen, böses nicht mit bösem zu vergelten, den Feind zu lieben. Alles gute soll ein Diener Gottes nicht sich, sondern dem Herrn zuschreiben, das Böse aber sich selbst zur Last legen; er soll den Tag des Gerichtes fürchten und das ewige Leben mit heftigem Verlangen wünschen. Vielrednerei, possenhafte Reden, lautes, übermäßiges Lachen sollen gemieden werden, denn „nur der Dumme

---

1) Annalen des Prüdentins z. J. 855.
2) Effehard IV, Casus Sancti Galli.
3) Godehards Leben, Kap. 29.

erhebt seine Stimme zum Gelächter". Er soll dagegen stets ernst sein, und durch würdiges Benehmen sich auszeichnen, in sich gehen und seine Fehler offen dem Abte bekennen. Er soll sich in absolutem Gehorsam ohne Murren seinem Vorgesetzten fügen und auch die ihm widerstrebende Sache gewissenhaft ausführen. Seine Selbsterniedrigung gehe so weit, daß er sich selbst die Rede der Propheten vorhalte: „Ich bin ein Wurm, der Schandfleck der Menschheit, der Abscheu des Volkes". So sollen 12 Grade der Demut erstiegen werden, der Himmelsleiter Jakobs vergleichbar. Und seiner Gesinnung entspreche auch die äußere Haltung; der Mönch, wo immer er sich befinde, im Garten, im Hause, auf dem Wege, gehe gesenkten Hauptes, auf die Erde blickend [1]). Wenn wir nun mit Hilfe der Chroniken uns einen Einblick in die tatsächliche Befolgung der Ordensregeln verschaffen, so fehlt es nicht an Beispielen solcher Glaubenshelden, die strenge der Regel gemäß lebten, ja dieselbe noch zu übertreffen suchten; aber auch nicht minder von solchen, die recht weit hinter dem gesteckten Ideale zurückblieben.

Ein treffliches Beispiel höchster Selbstverleugnung gibt uns Thietmar von Merseburg [1]) am Schlusse seiner autobiographischen Darstellung. Wie schon erwähnt, war er von vornehmer Herkunft, er setzt sich aber selbst herab und sagt: „Jetzt erkenne, o Leser, den vornehmen Herrn; du wirst einen kleinen Mönch sehen, ungestaltet an der linken Kinnlade und Seite, weil mir daselbst eine noch stets wieder anschwellende Fistel ausgebrochen ist; ein Bruch des Nasenknorpels, den ich in meiner Kindheit erlitten, gibt mir ein lächerliches Aussehen. Ueber das alles würde ich gar nicht klagen, wenn ich im Innern nur einige Vorzüge hätte; aber ich bin ein Elender, sehr jähzornig und unlenksam zum Guten, von neidischem Charakter; ich versöhne andere und verdiene doch selbst Spott, ich bin ein Schlemmer und Heuchler, ein Geizhals und Verleumder und (um diese schmachvolle Bezeichnung, die ich mir aber mit Recht beilege, zu schließen) ich bin schlechter, als sich sagen oder irgendwie beurteilen läßt; jeder ist befugt, es laut heraus zu sagen, daß ich ein Sünder bin". Und so spricht ein Mann von sich, dessen aufopferungsvolles Wirken von weittragendster Bedeutung für seine Zeit war! Auch von Godehard, dem Bischof von Hildesheim, wird gerühmt, daß er sich die Ruhe des Schlafes nur bis Mitternacht gegönnt habe, den übrigen Teil der Nacht habe er unter Psalmen und Gebeten schlaflos verbracht, bis man sich zur gemein-

---

1) Benediktinerregel, Kap. 4—7.
2) Thietmar von Merseburg, IV. Buch.

schaftlichen Messe erhoben habe[1]). Daß viele es aber auch mit der Teilnahme an der Frühmesse nicht allzu gewissenhaft nahmen und lieber im Schlafsaale des süßen Schlafes pflegten, geht daraus hervor, daß pflichtgetreue Aebte eine Untersuchung der Schlafsäle nicht für überflüssig halten, wie denn Thietmar[2]) vom Bischof Aethelbert (von Magdeburg) erzählt, daß er zur Stille der Nacht, von zweien Gefährten begleitet, unangemeldet zugesehen habe, wie die Mönche sich zur Frühmesse versammeln, und ob auch welche im Schlafsaale zurückgeblieben seien; die Schuldigen seien dann bestraft worden, wie sie es verdienten.

Besonders zur Zeit Ludwigs des Frommen waren grobe Ungehörigkeiten im Mönchsleben eingerissen und Ermoldus Nigellus erzählt in seinem Lobgesang auf Kaiser Ludwig, daß bei den Brüdern weltlicher Sinn geherrscht habe, daß sie lieber am Hofe, als im Kloster lebten. Ueberhaupt scheint der Klosterverband an manchen Orten nicht so strenge, wie heutzutage gewesen zu sein, so daß der Aufenthalt außer demselben zum Besuche gestattet wurde. Ein recht bedenkliches Bild bietet das Kloster zu Gandersheim, solange es unter Sofia, der Schwester Kaiser Ottos III., stand. Das Leben Bernwards, des Bischofs von Hildesheim, läßt recht klare, wenn auch wohl gegnerisch gefärbte, Einblicke in die damaligen Klosterverhältnisse tun[3]). Während die Nonnen von Gandersheim früher, erzählt der Historiker, in einfachem, aber doch anständigem Gewande wegen Sachen der Kirche in den Palast gekommen und als wahre Mägde Gottes verehrt worden seien, habe sich besonders während der Krankheit der Aebtissin Gerburgis und nach dem Tod mancher frommen Schwester, die noch in der alten Strenge auferzogen worden seien, bei den jüngeren Ueppigkeit und Weltlust eingeschlichen. Sofia, die nachherige Aebtissin, sei auf Betreiben des Erzbischofs von Mainz (Willegis) in den kaiserlichen Palast gegangen und habe dort 1—2 Jahre ein ungebundenes Leben geführt und allerhand Gerüchte über sich in Umlauf kommen lassen; schließlich sei sie zum Erzbischof nach Mainz geflohen und habe bei ihm gewohnt. Und wie der Bischof Bernward — es handelt sich um einen Streit zwischen Mainz und Hildesheim um das Anrecht auf das Kloster — dort Ordnung schaffen will, geraten die Schwestern in heftigen Zorn und schleudern wilde Flüche gegen den Bischof; schließlich bewaffnet Sofia sogar das Kloster mit Hörigen und Lehensleuten des Erzbischofs und schafft aus diesen, sowie aus eigenen Bekannten

1) Godehards Leben, Kap. 39.
2) Thietmar von Merseburg 3. Jahre 981.
3) Thangmar, Bernwards Leben, Kap. 14 ff.

und Freunden, und aus ihrer eigenen Dienerschaft eine mächtige Schar, welche die Türme und Befestigungswerke im Umkreise der Kirche erfüllen.

Unter strengerer Zucht dagegen war das Kloster unter der Aebtissin Hathumoda, der Tochter des Grafen Liudolf, der 852 ein Nonnenkloster stiftete und seine 12jährige Tochter zur Aebtissin einsetzte. Von ihr wird erzählt, daß sie keiner der Schwestern erlaubte, — wie das in den meisten Klöstern der Fall sei, — sich außerhalb des Klosters zu Verwandten oder auf dem Kloster gehörige Besitzungen zu begeben. Keiner sei es erlaubt worden, außerhalb des gemeinschaftlichen Speisezimmers oder der ungewöhnlichen Zeit zu essen, ausgenommen im Krankheitsfalle; auch sei keiner der Nonnen gestattet worden, im Kloster eine besondere Zelle oder eine Dienerin zu halten. Die Absonderung von Männern sei so streng gehalten worden, daß Priestern nur in Krankheitsfällen, oder wenn ein rechtmäßiger Grund zur Ausübung ihres Amtes es erforderte, der Zutritt gestattet worden sei. Außerhalb des Klosters haben sie nicht nur mit keinem Manne, sondern überhaupt mit niemand gespeist, innerhalb desselben nur im gemeinschaftlichen Speisezimmer. Den Vorsatz der Keuschheit habe sie so ängstlich beobachtet, daß selbst ihre Feinde keinen Anlaß zur Verleumdung gefunden haben; man habe bei ihr weder Keckheit noch Mutwille gehört, nie habe sie ein unkeusches, unanständiges Wort gesprochen, man habe sie nie zanken, fluchen, schwören noch viel und unanständig lachen hören. — Gerade der Ruhm, den man der gottesfürchtigen Aebtissin gezollt, weist deutlich auf die Kehrseite hin, — daß es nämlich Klöster gab, wo dergleichen Unzuträglichkeiten vorkamen [1]).

Auf schwere Mißstände wird auch in dem Leben des Abtes Eigil von Fulda, dem Wiederherstellen der Ordnung in dem eben genannten Kloster, hingewiesen. Dort wurden unter früheren Aebten die Mönche des leisesten notwendigen Widerspruchs wegen, in andere Klöster verbannt, ihres Heimes beraubt und abgelebte Greise ohne Barmherzigkeit und wider ihren Willen an verschiedene Orte verschleppt [2]). Bei solchen Umständen stoßen wir in der Geschichte des Klosterwesens auf mannigfache Reformversuche. Am weitgehendsten waren die Kaiser Ludwigs des Frommen, der von den Bischöfen und und der vornehmsten Geistlichkeit ein Buch zur Regelung des kanonischen Lebens zusammenstellen ließ, das genaue Vorschriften über das Leben der Mönche, auch in äußeren Dingen, enthielt, er sandte ihm vertraute Aebte an alle Mönchs- und Nonnen-

1) Leben Hathumodas von Gandersheim.
2) Leben des Abtes Eigil von Fulda, Kap. 5.

kloster, um strenge Ordnung nach der Benediktinerregel einführen zu lassen[1]). Von der ordnenden Tätigkeit Eigels in Fulda wurde schon gesprochen. Auch in St. Gallen war unter Purchard um 960 die Klosterzucht locker geworden, erst Notker habe die allerdings ein wenig eingeschläferte Lehre des Kebo wieder sorgfältig von neuem erweckt, habe auch dafür gesorgt, daß die Brüder im Innern des Klosters enger angebunden lebten; Verschuldungen, welche außerhalb des Klosters in der Welt geschehen waren, wurden bestraft und zwar pflegte er die Schuldigen nach weiter abgelegenen Höfen bei Wasser und geringem Brote zu verbannen[2]). Noch energischer verfuhr Godehard, der spätere Bischof von Hildesheim. Als Abt von Hersfeld habe er die üppig und verweichlicht lebenden Mönche wieder zu strenger Zucht zurückgeführt, indem er den Brüdern die doppelte Wahl ließ, entweder Benedikts Regeln nach Wissen und Können zu befolgen, oder zu gehen, wohin sie wollen; die Tore ständen ihnen offen; da traten fünfzig aus, nur zwei oder drei blieben bei dem Abte, als aber die andern nirgends Zuflucht fanden, kehrten sie wieder zurück, manche schon nach Monaten, andere erst nach Jahren, so daß in sieben Jahren fast alle wieder vollständig versammelt waren[3]). Daß auch die Brüder unter sich nicht immer der vorgeschriebenen christlichen Liebe gegen ihre Mitgenossen sich befleißigten, geht aus der von Ekkehard[3]) ohne Zweifel mit Behagen, aber auch nicht ohne lästernde Absicht gezeichneten Gestalt des boshaften Sindolf hervor, der sogar die drei Geistesgrößen des St. Galler Klosters des 9. und 10. Jahrhunderts, Tutilo, Notker und Ratpert nicht verschont, sie verlästert und den Zwischenträger beim Bischof gemacht, und sie des Nachts bei ihren gemeinsamen Studien belauscht habe. Der muskelstarke Tutilo aber versetzt ihm mit der Peitsche „hageldichte" Schläge und versichert unter großem Zulauf der Mönche, den Teufel gefangen zu haben[4]). Das Geschichtchen erweist sich schon deshalb als Erfindung, weil die drei genannten Männer garnicht gleichalterig, sondern Ratpert ein Menschenalter jünger war, als die beiden andern; aber ähnliches wird sich wohl nicht selten auch in diesen heiligen Hallen zugetragen haben, und als ein Beispiel von „Klosterklatsch" aus dem 10. Jahrhundert möge die Anekdote hier stehen.

Wie die Klosterinsassen, so war auch die Bildung derselben eine recht verschiedene. Eine eingehende Schilderung derselben würde für den Zweck dieser Studie zu weit führen,

1) Das größere Leben Ludwigs des Frommen, Kap. 29; z. J. 817.
2) Ekkehard, Casus Sancti Galli, Buch XVI.
3) Godehards Leben, Kap. 13.
4) Ekkehard, Casus Sancti Galli I, Kap. 36.

sie sei daher nur im allgemeinen gestreift. Im Zentrum des Studiums stand die Bibel, die man nicht nur ihrem Inhalte nach zu verstehen sich bemühte, sondern nach dem Vorbilde des Origenes auf dreierlei Weise auszulegen suchte, moraliter, spiritualiter und mystice, eine Dreiteilung, die wir auch bei Otfrid wiederfinden; wie denn auch von Ludwig dem Frommen gerühmt wird, daß er von allen Schriften den geistigen und sittlichen Sinn, sowie die höchste (mystische) Bedeutung gekannt habe [1]). Dazu werden dann natürlich die Kirchenväter der älteren christlichen Zeit studiert, voran Origenes, Augustin und Hieronymus; auch Prudentins, der spanische Hymnendichter des 5. Jahrhunderts und Arator, der Verfasser einer Apostelgeschichte in Versen, gehören zum festen Bestande des gelehrten Wissens der damaligen Zeit. Dazu kommen dann noch die klassischen Studien; Latein wird nach der Grammatik des Donat gelehrt, man liest Cicero, Quintilian, die Distichen Catos, Virgil, Terentius. Dazu kamen dann noch Dialektik, Gesetzeskunde, Arithmetik, Geometrie, Zeiteinteilung, Erd- und Naturkunde, Astronomie. In den deutschen Klöstern finden außerdem noch die Schriften der in der Kultur weiter vorgeschrittenen angelsächsischen Gelehrten Eingang, besonders die Bedas und Alcuins; auch das griechische gehört später zu den Wissenszweigen. Es ist also ein für damalige Verhältnisse universales Wissen, was hier erworben wird, und bedeutende Männer, wie Rhabanus Maurus † 856 zu Fulda, Notker, Ratpert, Tutilo zu St. Gallen, Walafrid Strabo † 849 zu Reichenau sind Zierden des mittelalterlichen Mönchstums geworden. Manche kleinen Züge der Chronisten helfen dieses Bild eifrigen, ernsten Studiums vervollkommnen; so finden wir z. B. nach Ekkehards Bericht [1]) die drei Senatoren des St. Galler Klosters, Notker, Ratpert, Tutilo des Nachts in der Schreibstube beschäftigt, eifrig zusammen Vergleichungen und Verbesserungen der Texte machend. Man unterhält sich auch gerne zusammen über gelehrte Dinge, um sich durch Meinungsaustausch Klarheit zu verschaffen und der Mangel solch anregenden Umganges wird als harte Entbehrung empfunden. So klagt Candidus, der Verfasser der Vita des Abtes Eigil von Fulda bitter, daß er keinen Mitbruder habe, mit dem er sich in der geistlichen Lesung, im Disputieren und Vorlesen üben könne [3]).

Daneben fehlte es aber nicht an viel Unbildung und geistiger Trägheit im Kloster. In einem Rundschreiben Karls des Großen vom Jahre 787 heißt es, daß die Schreiben, die

1) Thegan, Kürzeres Leben Ludwigs des Frommen.
2) Ekkehard, Casus Sancti Galli, I, 36.
3) Leben des Ates Eigil von Fulda.

in den letzten Jahren öfters von verschiedenen Klöstern dem Kaiser zugekommen seien, zwar von gutem Willen zeugten, aber auch die ungebildeten Reden erkennen ließen, so daß das, was fromme Demut innerlich treu eingebe, äußerlich wegen des vernachlässigten Unterrichts und der ungebildeten Sprache nicht ohne Fehler ausgedrückt werden könne. Und noch tiefer als die Kunst des Schreibens stehe die für das Verständnis der heiligen Schrift nötige Bildung, weshalb er denn die ernste Ermahnung an die Mönche knüpft, die wissenschaftliche Bildung nicht zu vernachlässigen, sondern ihr Ziel darauf zu richten, tiefer und richtiger in die Geheimnisse der göttlichen Schrift einzudringen. Karl der Große erzieht seine Geistlichen auch selbst, wie der Mönch von St. Gallen erzählt [1]), indem er sie bei den Lektionen unvermutet zum Lesen auffordert. Recht anmutig ist der Zug den er beifügt, aus dem wir ersehen, daß vor Karls Zeiten viele nicht dem zu folgen vermochten, was gelesen worden, sondern nur den Schluß mit einem Stückchen Wachs oder mit dem Nagel bezeichnet hatten. Das habe aber nun aufgehört, alle haben dafür Sorge getragen, sich mit dem, was zu lesen war, bekannt zu machen, „und so kam es, daß in seinem Palaste alle vortrefflich zu lesen wußten, selbst die den Inhalt nicht verstanden. Kein Fremder, keiner der ihm bekannt war, aber nicht gut zu lesen und singen verstand, wagte es, sich zu seiner Geistlichkeit zu stellen." —

An dieser Stelle möge zur Belebung des Bildes mit frischen Farben auch das Leben und Treiben der Jugend in den Klosterschulen kurz skizziert werden. Seit dem 8. und 9. Jahrhundert wurden mit den bedeutenderen Klöstern auch Schulen verbunden, die bald gewaltig anwuchsen, so daß z. B. die Klosterschule von Reichenau 100 Zöglinge der innern und 400 der äußeren Schule zählte. Außer Lesen und Schreiben (letzteres auf Wachstafeln) wurden Latein und die oben erwähnten Unterrichtsgegenstände gelehrt. Durch den Einfluß von Rhabanus Maurus gesellte sich dann auch die Pflege des Deutschen den übrigen Wissensfächern zu, ein Zug, der ja unmittelbar auf Otfrid wirkte und ihn zu seinem großen Epos in fränkischer Zunge anregte. Im 10. Jahrhundert hat dann Notker Teutonicus dieses Streben fortgesetzt und erweitert. Es liegt mir aber hier mehr daran, das Leben und Treiben der jungen Schar zu schildern, denn die Lehrgegenstände der Klosterschule dürfen ja im allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden. Neben ernstem Arbeiten fehlte es auch nicht an allerlei Abwechslung; so erzählt Walafrid Strabo aus seiner „Studentenzeit" auf Reichenau, daß im

1) Mönch von St. Gallen 1, Kap. 7.

Herbste zur Zeit der Obsternte mehrere Tage keine Schule gewesen sei, eine Zeit, die mit Fahrten auf dem Bodensee oder auch mit Sammeln der in üppiger Fülle an den Bäumen hängenden Aepfel fröhlich ausgefüllt wurde. Auch war damals schon wie heut zu Tage der Eifer der jungen Leute nicht immer allzu groß, selbst der nicht eines Walafrid Strabo, der erzählt, daß ihm das Nachzeichnen der Buchstaben auf Wachstafeln gar nicht zusagen wollte, weshalb er denn in seiner Langeweile darauf verfallen sei, seine Kameraden zu necken, was ihm Verweise und oft Schläge eingetragen habe. Auch sonst ist die junge Schar zu allerhand losen Streichen aufgelegt, und als einst Bischof Salomon von Konstanz am 29. Dezember ins Kloster von St. Gallen kommt, machen die Schüler von dem ihnen für diesen Tag zustehenden Rechte Gebrauch und halten ihn fest, bis er sich loskauft. Der Bischof aber, den sie auf den Hochsitz des Lehrers gesetzt hatten, nimmt für sich die Freiheit des Lehrers in Anspruch — zu züchtigen, und befiehlt ihnen, sich auszuziehen. Nun müssen sich die Schüler wieder losbitten, und sie tun es, die ganz Kleinen lateinisch, die mittleren rhythmisch und die übrigen metrisch. Ueber diese Kenntnisse ist denn der Bischof auch so erfreut, daß er sie, wie sie waren, in ihren Linnenhemden in die Höhe hebt, sie umarmt, und anordnet, daß sie an den drei Spieltagen mit Fleisch regaliert werden und vom Abtshofe mit drei Essen und Trünken täglich versehen werden[1]). Als einst Kaiser Konrad in St. Gallen auf Besuch war und die Klosterschüler in feierlichem Aufzuge an ihm vorüberziehen, da habe er mitten auf den Estrichboden der Kirche Aepfel streuen lassen, um den Gehorsam der Kinder zu prüfen, aber auch nicht eines der Kleinsten habe sich bewegt und seine Aufmerksamkeit nach den Früchten gelenkt; und als die Kinder der Reihe nach lasen, hob sie der Kaiser, wenn sie vom Lesepult herabsteigen wollten, zu sich auf und legte ihnen goldene Münzen in den Mund[2]). Aber nicht immer war die junge Schar so artig und manchmal hören wir von mehr oder minder bedenklichen Ueberschreitungen der Klosterzucht. Die Benediktinerregel setzt als Strafen, — die jedem nach seinem Alter angemessen sein sollen, — für Knaben und Jünglinge Fasten oder Züchtigung mit scharfen Ruten an. Dazu erzählt Ekkehard, daß einst am hl. Marcusfeste (25. April), wie es oft an solchen Tagen vorzukommen pflege, die Schüler sich allerhand zu Schulden kommen ließen, wofür sie dann den folgenden Tag

---

1) Ekkehard, Casus Sancti Galli, Kap. 16.

2) Derselbe I, 14. Man vergleiche damit die Benützung dieser Geschichtchen in Scheffels Ekkehard.

gezüchtigt wurden; als nun der Strafvollzieher ihre Verschuldungen dem Schulmeister ins Gedächtnis zurückgerufen habe, sei allen befohlen worden, sich auszuziehen und einer wird in den oberen Stock geschickt, um Ruten zu holen; der aber reißt aus einem kleinen Ofen ein brennendes Scheit, steckt es in die dem Dache nächsten dürren Hölzer, so daß fast sämtliche Klostergebäude eingeäschert werden [1]). —

Das Kloster ist aber nicht nur eine Pflegestätte der Wissenschaften, sondern auch der Künste und die Mönchsregel stellt sich deren Ausübung von Anfang an fördernd gegenüber und begünstigt sie, warnt aber vor der leicht daraus erwachsenden Selbstüberhebung [2]). Schon das Schreiben wurde als Kunst betrachtet, in der sich unter anderen Folkward in St. Gallen auszeichnete, sowie Bernward, der kunstsinnige Bischof von Hildesheim. Verbunden damit wurde die Malerei gepflegt, teils in kunstvoller Ausmalung der Anfangsbuchstaben, teils auch als Illustration zum Texte, wie denn die Wiener Otfridhandschrift mit Illustrationen zu den ältesten Kunstwerken dieser Art gehört. Als Künstler in der Malerei wird auch Tutilo, der Athlete unter den St. Galler Mönchen, gerühmt [3]), auch von Bernward von Hildesheim heißt es, daß er die Malerei mit Feinheit übte. Letzterer war auch bedeutend in der Malerei großen Stiles; er schmückte Wände, Getäfel, Decken mit glänzenden Malereien und zierte die Gemächer auf den Besitzungen seiner Vorfahren mit mannigfachen musivischen Gemälden. Nicht minder geschickt war er in allerlei Metallarbeiten, in den künstlichsten Gold- und Silberarbeiten, sowie in der Kunst, edle Steine zu fassen. So verfertigte er z. B. eine von Gold und Edelsteinen glänzende Kapsel, zur Aufbewahrung von Splittern des Kreuzes Christi, die er in Kreuzesform fassen wollte, und als er sich überlegte, wie aus drei Partikelchen viere herauszuschneiden, erschien das vierte plötzlich unter seinen Händen, von Engeln dorthin getragen. Für feierliche Umzüge ließ er Evangelienbücher anfertigen, die von Gold und Edelsteinen schimmerten, Kelche aus Onyx und Kristall [4]). Auch von Bernwards Nachfolger, der im allgemeinen keine Künstlernatur war, sondern ein Mann der äußeren Aktivität und körperlichen Arbeit, wird erzählt, daß er sich mit Herstellung von Altarschmuck, Meßbüchern und dergleichen befaßt habe; er hatte die Gewohnheit, erzählt sein Chronist [5]), kleine Knaben oder auch Arme auf die Straßen oder in Stein-

1) Ekkehard IV, Casus Sancti Galli VI, 67.
2) Benediktinerregel, Kap. 57.
3) Ekkehard, Casus Sancti Galli.
4) Bernward a. a. O., Kap. 1, 8, 9.
5) Die jüngere Lebensbeschreibung Godehards, Kap. 40.

gruben zu schicken, daß sie ihm Steinchen von weißer, schwarzer, roter oder bunter Farbe brächten, welche er dann reinigte, glättete und durch solche Bearbeitung und Reibung Edelsteinen ähnlich machte, die er dann sehr nützlich an Altären, Büchern und Kapseln anzubringen wußte.

Von den übrigen freien Künsten wird besonders auch die Musik gepflegt, die ja für den Gottesdienst unentbehrlich ist. Bekannt ist die Fürsorge Karls des Großen für Hebung des Kirchengesanges. In der Karolingerzeit erfreute sich denn auch die Metzer Sängerschule eines besonderen Rufes. Auch St. Gallen hatte treffliche Sänger, für die in der Kirche 13 Sitze mit Psalmbüchern reserviert waren; ferner habe die Kirche des hl. Gallus Kapellen gehabt, in deren einer Notker seine Psalmen zu singen pflegte[1]). Es ist auch Klosterschülern erlaubt, wenn sie fähig dazu sind, am Kirchengesange teil zu nehmen. Als in der Instrumentalmusik erfahren wird der vielseitig begabte Tutilo von St. Gallen gerühmt, der alle Arten von Saiteninstrumenten und Rohrpfeifen zu meistern wußte, der zugleich auch Musiklehrer war und die Söhne der Edeln auf den Saiten in einem vom Abte dazu bestimmten Raume unterrichtete. Außerdem war er in der Bildhauerkunst erfahren und sein Ruhm reichte weit über die Grenzen seines Landes hinaus, denn er wurde nach Metz gesandt, um dort seine Kunst zu üben; er meißelt dort ein Bild der Maria[2]). Nicht minder erfolgreich in Bauten wird Tutilo genannt[3]), wie denn überhaupt Aebte und Geistliche in damaliger Zeit die hauptsächlichsten Baumeister waren. So macht schon Karl der Große seinen Historiographen Einhard, dem zugleich eine Reihe von Abteien unterstellt waren, zum Leiter seiner Bauten; wahrscheinlich führte er die Oberaufsicht über den Bau der hölzernen Brücke zu Mainz, sowohl als über den Dombau zu Aachen[4]). Auch der Mönch von St. Gallen erzählt von einem Abte, der über die zum Aacher Dombau von jenseits des Meeres beorderten Werkleute und Meister gesetzt gewesen sei (vielleicht Einhards Vorgänger), der aber den Kaiser betrogen und in den Flammen des brennenden Schatzhauses umgekommen sei[5]). Von anderen Aebten, die zugleich hervorragende Bauherren waren, sei besonders der schon in so mancherlei Beziehungen erwähnte Bernward von Hildesheim genannt, der nicht nur im Kirchen-, sondern auch im Profanbau sich hervortat und die alten Besitzungen seiner

---

1) Ekkehard, Casus Sancti Galli III, 42.
2) Casus St. G. I, 33; III, 45.
3) a. a. O., Kap. I, 33.
4) Einhard, Vita Caroli magni.
5) Mönch von St. Gallen I, Kap. 28.

Vorfahren durch treffliche Gebäude zierte, wie es scheint, teilweise schon in dem schwierigen Steinbau, in den er Farbe und Leben durch Vermischung roter und weißer Steine brachte[1]). Auch Godehard errichtet als Abt von Altaich auf dem Helmersberge eine Burg von ansehncher Größe und erstellt in derselben eine runde, schön geschmückte Kapelle zu Ehren der hl. Maria nebst Gebäuden, in denen sowohl der König als auch Stiftsherrn und Mönche wohnen können.

Außer den Künsten werden aber auch die verschiedensten Handwerke in den Klöstern geübt. Wir hören z. B. von kunstvollen Türflügeln, die Bernward von Hildesheim hatte gießen lassen, und die sein Nachfolger Godehard zusammenstellen ließ[2]); und Tanko, ein Mönch von St. Gallen, goß eine herrliche Glocke, die Kaiser Karls Bewunderung hervorrief. Die Aebte ließen auch die Kirchen mit kunstvollem Täfelwerk schmücken[3]) und Kerho, der Abt von Weißenburg, lehrte die Mönche von St. Gallen mittels Durchbohren von Baumstämmen Röhren zu verfertigen und auf diese Weise eine Wasserleitung anzulegen[4]).

Die Arbeitszeit der Mönche ist nach der Benediktinerregel genau eingeteilt, es werden etwa 6—7 Stunden für Handarbeit vorgesehen, drei Stunden sollen dem Lesen und Studieren gewidmet sein. Die Verteilung der Arbeits- und Studienstunden richtet sich nach der Jahreszeit in ein Winter- und ein Sommersemester. Zu den für Klosterhaushalt erforderlichen Arbeiten ist jeder Mönch gleichmäßig verpflichtet, falls nicht Krankheit oder eine wichtige Obliegenheit den einen oder andern davon befreit; die Brüder dienen sich vielmehr gegenseitig ohne Murren. Wer in irgend welcher Arbeit, in Garten, Küche, Keller, im Kloster oder in der Bäckerei etwas versieht, hat es dem Abte sofort zu bekennen[5]). Die praktische Tätigkeit der Mönche war eine recht vielseitige, was schon aus den im Grundriß von St. Gallen eingezeichneten Gebäulichkeiten und Anlagen hervorgeht. Zunächst die Besorgung der Küche, von der, wie schon erwähnt, kein Mönch sich ohne zwingenden Grund frei machen kann; sogar hochgestellte Geistliche pflegten als Zeichen christlicher Demut sich solchen Arbeiten zu unterziehen und vom Bischof Salomo von Konstanz wird erzählt, daß er an 12 Tagen im Jahre, d. h. am 1. Tage der Monate den Brüdern die Mahlzeiten zu bereiten pflegte, wobei

1) a. a. O., Kap. 8.
2) Godehards Leben, Kap. 39.
3) Mönch von St. Gallen 1 Kap. 29 und 30.
4) Ekkehard, Casus Sancti Galli XI, 102.
5) Benediktinerregel, Kap 46 und 48.

er oft selbst als Diener einhergeschritten sei [1]). Je eine Woche ist der Mönch zum Küchendienste verpflichtet, wobei der Koch nicht immer glimpflich mit seinen unerfahrenen Eleven verfährt. Von Karlomann wird z. B. erzählt, daß er sich im Kloster von Monte Cassino als gewöhnlichen Mönch habe aufnehmen lassen; er wird zum Dienst in die Küche als „Wöchner" bestimmt, und wegen seiner Ungeschicklichkeit gibt ihm der von Wein glühende Koch eine Ohrfeige, die er selbst ruhig hinnimmt, während sein Gefährte, von Unwille erfüllt, den Koch mit einer Mörserkeule, mit welcher das unter den Kohl der Brüder zu mengende Brot gestoßen wird, niederschlägt [2]). Von den Produkten der Klosterküche, den Speisen, nachher bei der Besprechung der Klosterkost. Die Aufsicht über Küche und Keller hat der cellarius, der Küchen- und Kellermeister, dessen Eigenschaften die Benediktinerregel [3]), der Wichtigkeit seines Amtes entsprechend, einen langen Artikel widmet; er soll von gereiftem Alter, mäßig in Essen und Trinken sein, wie ein Vater für die Gemeinschaft sorgen, nichts ohne das Gebot des Abtes tun, auch wenn die Brüder ihn darum bitten sollten. Doch solle er denselben ohne Anmaßung und Zögern das ihnen Gebührende zumessen, daß kein Aergnis erregt werde. Ihm steht auch die Aufsicht über die Gefäße für Kloster- und Kirchengebrauch zu.

Wie der Küchendienst, so wird auch die Wäsche von den Mönchen wöchentlich abwechslungsweise besorgt und zwar müssen die Brüder, welche die Küchenwoche hinter sich haben, sich dieser Arbeit unterziehen; diesem Zwecke dienend ist im Grundriß von St. Gallen ein besonderes Waschhaus eingezeichnet.

Viel Zeit nahmen ferner die Gartenanlagen in Anspruch. Dreierlei Arten derselben sind im Grundriß von St. Gallen eingezeichnet, der Baumgarten, in dem zugleich die Brüder zur letzten Ruhe bestattet werden, der Gemüse- und der Arzneigarten. Besonders die Besorgung des Gemüsegartens erfordert keine geringe Pflege, wenn wir zählen, daß 17 verschiedene Arten von Küchenkräutern und Gemüse dort gezogen wurden, von denen einige, wie Zwiebel, Eppich, Dill, Mohn, verschiedene Arten von Wurzelgemüsen (radices), Mangold, Meerrettig, Petersilie, Lattich, Kohl genannt sein mögen. Auch der Arzneigarten zählt 16 verschiedene Arten von Kräutern, wobei man allerdings noch nicht streng zwischen Würz- und Heilkräutern scheidet, und man findet dabei mancherlei, das

1) Casus Sancti Galli I, 31.
2) Chronik des Abtes Regino von Prüm z. Jahre 746.
3) Benediktinerregel, Kap. 31.

man nicht unter dieser Rubrik vermutet, wie Lilien, Rosen, Gladiolen, außerdem mögen noch Rosmarin, Münze, Salbei, Kümmel, Fenchel genannt werden[1]). Der Garten muß im Stand gehalten und von überwucherndem Unkraut gereinigt werden, ein Geschäft, das man gerne den älteren Brüdern überträgt. Abgesandte Kaiser Karls finden die älteren Brüder im Garten beschäftigt, Nesseln und anderes Unkraut mit einer Hacke auszujäten, während die jüngeren wichtigeren Geschäften oblagen[2]). Die Klöster haben aber auch ausgedehnten Landbesitz, der bearbeitet werden muß, alles Geschäfte, denen der Mönch sich nicht entziehen darf. Im Frühjahr das Bestellen des Feldes mit all' den mannigfaltigen damit zusammenhängenden Arbeiten, nach Einführung des Getreides erfolgt das Dreschen und Wannen desselben, das Otfrid jedenfalls aus eigener Anschauung, wahrscheinlich auch aus eigener Praxis kennt, und zu einem wirkungsvollen Bilde und Vergleiche ausgestaltet[3]); dann muß das Getreide gemahlen werden, was in der älteren Zeit noch durch Menschen- oder Tierkraft geschieht, — der Grundriß des Klosters von St. Gallen weist eine Stampfmühle auf, — Wassermühlen sind römische Einführung, was ja schon der Name aus lat. molina andeutet[4]). Dazu kommt dann noch in weinreichen Gegenden die Besorgung des Weinberges mit all' den mannigfachen Arbeiten, die zum Weinbau erforderlich sind, bis die Trauben geschnitten und gekeltert werden. Als Tutilo einst von St. Gallen nach Mainz geschickt wird, findet er die Mönche des Albanklosters in den Weinbergen beschäftigt, während er den Aufseher im Gasthofe ertappt, wie dieser die Frau des Gastwirts mit deren Einwilligung kitzelt[5]). Schließlich sei noch der ausgiebige Braubetrieb in den Klöstern erwähnt. Wie vollständig die Einrichtung der Brauereien waren, wurde schon oben bei der Beschreibung des Grundrisses dargelegt und eine solche war wohl bei solch umfangreicher Klosteranlage nötig, bildete doch das Bier den täglichen Tischtrunk in oft recht reichlichem Maße; ohne Zweifel sind Verbesserungen dieses Getränkes, Herstellung eines haltbaren Stoffes mit Zuhilfenahme des Hopfens in gallo-romanischen Klöstern entstanden[6]), wie denn überhaupt die Mönche in all' den genannten Gebieten die Lehrmeister des Abendlandes gewesen sind, so daß Verbesse-

---

1) Ausführliches darüber Heyne, Hausaltertümer Bd. II, § 5.
2) Mönch von St. Gallen II, 12.
3) Otfrid I, 27, 63—68.
4) Heyne, a. a. O. Bd. I, 2. Periode § 1.
5) Casus Sancti Galli 3, 40.
6) Heyne, a. a. O. II, § 5.

rungen darin fast ausnahmslos aus Klosterküche und Klosterhaushalt hervorgingen.

Noch härtere Arbeit lag den Mönchen ob, die zur Neugründung eines Klosters halfen. Als Godehard auf dem Helmersberge Kirche und Klöster errichten läßt, da müssen zuerst Bäume und Dornen ausgerottet und verbrannt werden; man ebnet den Berg von allen Seiten und der Abt selbst trägt so eifrig wie die Arbeiter Holz, Steine und Erde hinzu[1]). Er läßt alles von hohen, festen Mauern umgeben und legt ringsum Weinberge, Obstpflanzungen, Gärten und Fischteiche an[2]).

Dazu kamen noch die christlichen Liebeswerke und der Krankendienst. Jedem Fremdlinge, der die Klosterschwelle überschritt, mußte Wasser zum Hände- und Fußwaschen[2]), oder nach Bedürfnis ein Ganzbad gereicht werden. Wie schon erwähnt, waren für diesen Zweck eine Reihe von Badehäusern errichtet und christlicher Liebeseifer überbietet sich in solchen Werken der Nächstenhilfe. Vom Bischof von Neustrien wird erzählt, daß er selbst den Pilgern die Füße gewaschen und den Dürftigen warme Bäder verabreichen ließ; er habe diesen selbst den Bart abgenommen und mit den Fingern die Geschwüre ihrer borstigen Körper gereinigt[3]). Die Liebestätigkeit des Grafen Ansgar, der sich in eine Mönchszelle zurückzog, wurde schon erwähnt. Wir hören aber auch Beilpiele vom Gegenteile christlicher Selbstverleugnung. Als einst ein Lahmer aus Welschland in das Kloster von St. Gallen kommt, wird dem Diener befohlen, ihm ein warmes Bad zu reichen, der Diener aber murrt, „daß ihm sein Herr einen solch fetten Schlemmer aufgebürdet habe", und um seinem Zorne Luft zu machen, gießt er immer mehr heißes Wasser in die Badewanne, da der Badende cald est (in welscher Sprache „es ist heiß") ruft[4]), bis der Badende fast verbrüht wird. Im allgemeinen wurde auch bei den Mönchen die Körperpflege nicht vernachlässigt, was aus der mehrfachen Anlage von Badehäusern hervorgeht, allerdings ist nach der Benediktinerregel der uneingeschränkte Gebrauch der Bäder nur den Schwachen und Kranken erlaubt, während er den Gesunden und Jungen nur in beschränktem Maße zugestanden wird[5]), wegen des damit verbundenen körperlichen Wohlbehagens.

Es fehlt auch nicht an anderen Toilette-Utensilien, wie uns z. B. Ekkehard IV berichtet, daß bei einem Besuche

1) Godehards Leben, Kap. 12.
2) Benediktinerregel 53.
3) Mönch von St. Gallen 1, Kap. 21.
4) Casus Sancti Galli IX.
5) Benediktinerregel, Kap. 36.

Bischof Adalberts von Augsburg im Jahre 908 dieser für die Mönche im Warmraume an ehernen Ketten Kämme aufhängen ließ als Geschenk, die durch Größe und kunstfertige Arbeiten ausgezeichnet waren [1]).

Pflicht des Mönches ist ferner die Pflege der Kranken; gewöhnlich ist für dieselben ein besonderes Haus mit eigenem Badezimmer errichtet; Schwerkranke werden wieder in eigenen Gelassen untergebracht; dazu kommen dann noch die Aerztewohnungen, so daß eine ganze Spitalanlage daraus erwachsen ist, in der nicht nur Kranke, sondern auch Schwache und Lebensmüde Aufnahme finden [2]). Von Aerzten wird besonders Notker von St. Gallen hervorgehoben, dessen wunderbare Kuren gepriesen werden [3]). Ein rührendes Bild gegenseitiger Liebestätigkeit entwirft Agius von seiner Schwester Hathumoda, der Aebtissin von Gandersheim. Sie selbst sorgte für die Kranken, und Fremden; weit Entfernten sandte sie Boten und ließ sich nach ihrem Befinden erkundigen, schickte ihnen Speisen und pflegte die erkrankten Mitschwestern. Und in ihrer letzten Krankheit leisteten ihr die Schwestern unermüdlichen Beistand, machten ihr das Lager zurecht, schoben ihr Kissen unter das Haupt, rieben ihr die Hände, erwärmten die Füße und die Magengegend, fächelten ihr in der Fieberhitze Kühlung zu, trockneten ihr den herabrinnenden Schweiß ab, prüften die Wärme des Badewassers u. s. w. [4]).

Wenn wir uns den ganzen Betrieb eines solchen Klosteranwesens vergegenwärtigen und dazu noch bedenken, daß nach altgermanischem Brauche, ehe der Stockwerkbau sich verbreitete, für jeden dieser Zweige der Tätigkeit ein eigenes Haus errichtet wurde, so können wir uns ein Bild machen von der bunten Mannigfaltigkeit einer solchen Klosteranlage und zugleich von dem regen Leben und Treiben auf dem Klosterhofe. Wir ersehen auch zugleich daraus, daß das Leben der Mönche keineswegs so weltabgewandt war, wie wir wohl geneigt sind, uns dasselbe vorzustellen, daß der Klosterbruder vielmehr mit allen Zweigen des realen Lebens wohl vertraut sein mußte, was ein heilsames Gegengewicht gegen den dem Mittelalter eigenen Hang zum meditieren und spekulieren bildete. Und gerade diese beiden Züge, wie sie eben geschildert wurden, finden sich auch bei Otfrid, wie die nachfolgenden Ausführungen zeigen werden, in charakteristischer Weise ausgebildet. Im übrigen war die Ordensregel in Bezug auf leibliche Ver-

---

1) Casus Sancti Galli XI, 113.
2) Heyne a. a. O. III, § 3.
3) Casus Sancti Galli X, 97.
4) Agius, Leben Hathumodas von Gandersheim (um 875 geschrieben) Kap. 10 und 20.

pflegung der Mönche äußerst human und gestaltete sich je nach der Gesinnung der Aebte noch liberaler. Trotz der oftgenannten mittelalterlichen Weltabgewandtheit nimmt die Sorge um Speise und Trank einen nicht unbedeutenden Teil im mönchischen Gedankenkreise in Anspruch, wie dies schon aus der häufigen Erwähnung dieser Gebiete bei den Chronisten ersichtlich. Die Benediktinerregel gestattet zu den Mahlzeiten zweierlei Gerichte (duo pulmentaria cocta), damit je nach Wahl jeder sich daran sättigen könne. Während der Obstzeit und wenn es frische Gemüse gibt, wird noch eine Schüssel Obst oder junges Gemüse gewährt; dazu ein Pfund Brot täglich für den Mann. Doch können die Rationen, wenn schwere Arbeit zu verrichten ist, nach Gutdünken des Abtes vergrößert und vermehrt werden. Das Fleisch der vierfüßigen Tiere ist allen Mönchen versagt und wird nur den ganz schwachen oder Kranken zur Stärkung zugestanden. Den Knaben und jüngeren Mönchen wird die Ration im Maßstabe ihres Alters verringert[1]). Dies sind die äußeren Umrisse. Innerhalb des Rahmens derselben gestaltet sich die Kost jedoch ziemlich abwechslungsreich. Das pulmentarium coctum ist der überhaupt im altgermanischen Hause übliche Mehlbrei, der einen Hauptbestandteil der Nahrung bildet, während das gebackene Brot als feinere Speise nur in beschränktem Maße gereicht wird. Außer dem einfachen Brote kennt die Klosterküche aber auch allerlei Feinbackwerk, aus weißem Mehle bereitet, mit Obst oder Süßigkeiten gefüllt und in allerlei Formen wie Hörnchen, Bretzeln u. ä. gebracht, von denen die nach dem Vorbilde des Klostertisches gezeichneten Abendmahlstische ein recht anschauliches Bild geben. Bei großem Betriebe wird auch ein besonderer Feinbäcker dafür gehalten, dessen lateinischer Name pistor schon darauf deutet, daß es sich dabei um „Kunstprodukte" handelt. Auch die Pflanzenkost ist ziemlich abwechslungsreich und wohl auch schmackhaft gewürzt, wenn wir uns die Schätze, die der oben erwähnte Gemüse- und Kräutergarten enthält, vergegenwärtigen[2]). Ein ungefähres Bild der Besetzung eines Klostertisches finden wir in der Ecbasis, da Backwerk, Bohnen, Milch und Käse, Wein, Honig, Fische, Geflügel, Pilze als Bestandteile desselben genannt werden[3]). Ekkehard nennt als Klosterspeise Brot und enthülste Bohnen[4]), bei anderer Gelegenheit erfahren wir, daß zerstoßenes

---

1) Benediktinerregel, Kap. 39.
2) Heyne a. a. O. Bd. II. Bereitung § 1.
3) Ecbasis 541 ff. ausgehoben b. Heyne a. a. O. Bd. II. Bereitung § 4.
4) Casus S. Galli I, 14.

Brot unter den Kohl gemengt wurde [1]). Für die Dienstleute des Klosters war das Mahl natürlich so viel einfacher und mußte es auch sein, wenn wir erfahren, daß das Gesinde zu Notkers Zeit 170 Männer zählte, die vorher mit Haber genährt worden waren, er aber ließ ihnen Korn von reinem Spelt geben. Fleisch war, wie schon erwähnt, versagt, doch wird das Gebot bei laxerer Klosterzucht nicht immer gehalten und Ekkehard, der unermüdliche Plauderer über Klosterkleinleben, erzählt, daß sich zu gewissen Zeiten der größere Teil der Brüder der Fleischspeisen bedienten, andere dagegen, die es strenger mit sich und der Vorschrift nahmen, aßen nur Geflügel, „weil es einer Natur mit den Fischen sei", nach dafür eingeholter Erlaubnis [2]). Es war wohl gerade das Verbotene, was bei dieser Nahrung so reizte und sich bei dem Bischof von Neustrien zu unüberwindlicher Begier nach Fleischnahrung während der Fastenzeit steigerte, so daß er auf Zureden vieler heiliger und ehrwürdiger Priester durch äußerste Not gezwungen, ein Stückchen Fleisch in den Mund gesteckt habe; doch sei er gleich danach von solchem Ekel und Widerwillen ergriffen worden, daß er an seinem Seelenheil verzweifelte und erst durch viele Bußübungen sich wieder Seelenruhe verschaffen konnte [3]).

An Getränke gewährt die Benediktinerregel eine Hemina Wein täglich [4]), fügt aber hinzu, Abstinenz sei für den, der stark genug sei, verdienstlicher. Bei anstrengender Arbeit jedoch und großer Hitze dürfe mehr gereicht werden, aber nie bis zur Genüge, weil der Wein selbst den Weisen abtrünnig mache. Nun war aber Wein, besonders in den nördlichen Gegenden, nicht das tägliche Tischgetränke, sondern in viel ausgedehnterem Maße das Bier und in früherer Zeit auch der Met; am Tische des Bischofs Godehard von Hildesheim wird z. B. von den Umsitzenden Wein und Met getrunken, während der Bischof selbst seinen Durst mit Wasser löscht, und nur an Sonn- und Feiertagen Wein, Bier oder Met zu sich nimmt [5]). Von dem großen Bierkonsum geben die schon erwähnten Brauhäuser des Klosters von St. Gallen Kunde; daß die Herstellung eines besseren und haltbareren Bieres von den Klöstern ausging, wurde ebenfalls erwähnt. Aber auch des Weines gibt es besonders in weinreichen Gegenden die Fülle und unter dem Abte Notker waren dem Kloster bald durch Geld, bald durch

---

1) Chronik des Abtes Regino von Prüm z. Jahre 746.
2) Casus S. Galli XVI, 136. XI, 106.
3) Mönch von St. Gallen 1, Kap. 21.
4) Benediktinerregel, Kap. 40.
5) Godehards Leben, Kap. 39.

Tausch so viele Weinberge zugebracht worden, daß der gemeinsame Keller des Abtes und der Brüder mit Weinfässern angefüllt war, so daß nicht wenig Fässer draußen im Hofe unter Wächtern gelegen seien und mehrere den roten Wein, obschon derselbe sonst gut gewesen, vor den feineren Genüssen zurückgewiesen haben [1]). Und wenn der Weinvorrat erschöpft ist, so hilft wohl auch ein Wunder ihn füllen, wie Thietmar von Merseburg von der Aebtissin von Torna berichtet, daß, als diese eines Tages keinen Wein für sich und ihre Schwestern zur Pflege übrig hatte, auf ihr Gebet vor dem Kreuze Christi sich das bis auf den Grund ausgeleerte Weinfaß zu füllen begann, daß es überfloß, und nicht nur sie und die Nonnen, sondern auch alle Umwohnenden davon tranken [2]). Außer dem Traubensafte kennt man noch den von Otfrid erwähnten Obstwein, den lîd und den morâz, den Maulbeerwein. Wie reichlich die Zumessungen an Speise und Trank oft waren, erzählt uns Ekkehard, der berichtet, daß Ekkehard I, der Dichter des Waltharliedes, als er Dekan des Klosters von St. Gallen geworden sei, die ganze Woche alle Tage sieben Mahlzeiten mit reichlich Brot und fünf Zumessungen von Bier habe reichen lassen, die fünfte zur Vesperzeit sei mit Wein ausgeglichen worden. Großen Haß aber lädt Sindolf, der Speisesaalbesorger auf sich, der später sich sogar durch Einschmeicheln und Zuträgereien beim Abte zum Dekan der Werkleute aufschwingt, indem er den Mönchen schlechte und wenig Nahrung gibt und das Maß des Getränkes den Brüdern „nur gewissermaßen mit Schmähreden hinwirft, daß der Krug auf den Boden rollt“ [3]). Die Mahlzeiten werden mit einer gewissen Feierlichkeit eingenommen, die Stunden regeln sich nach den Jahreszeiten, aber so, daß auch die Abendmahlzeit noch bei Tageslicht ohne Lampe eingenommen werde [4]). Die Tische deckt man oft zierlich, wie denn der Bischof Adalbert von Augsburg bei einem Besuche des Klosters von St. Gallen auf die Tische des Speisesaales Decken von Glanzleinwand legen und auch außerhalb des Speisesaales Handtücher desselbes Gewebes aufdecken läßt [5]). Zur Bedienung sind die Brüder wöchentlich abwechslungsweise verpflichtet. Bei Tische ist nach strengem Klosterbrauche ruhiges, maßvolles Verhalten geboten. Die Benediktinerregel befiehlt, daß keine Mahlzeit ohne Lesen eines erbaulichen Buches abgehalten werde. Der Vorleser waltet seines Amtes ebenfalls wöchentlich; so lange

1) Casus Sancti Galli XVI, 134.
2) Thietmar von Merseburg IV, 23.
3) Casus Sancti Galli VI, 67; 3, 36.
4) Benediktinerregel, Kap. 38.
5) Casus Sancti Galli XI, 113.

gelesen wird, herrscht völlige Stille; die Brüder reichen sich die Schüsseln gegenseitig und machen sich nur durch Zeichen, weniger durch Worte, verständlich. Als Lektüre sollen die Kollationen oder Lebensbeschreibungen der Kirchenväter dienen, das Maß der täglichen Lektionen wird auf 4—5 Seiten festgesetzt[1]. So streng wird es dabei gehalten, daß sogar im Kleinsten fehlen für ein Hauptverbrechen gehalten wird und es erregt daher großen Anstoß, daß der Bischof Uodalrich von Augsburg (923—973), der wegen seiner edlen Geburt sich manches herausnehmen darf, im Speisesaal häufig, obwohl ein Weltgeistlicher, ungehindert als Leser auftritt[2].

Auch Bernward von Hildesheim hielt strenge Zucht bei den Mahlzeiten, die unter frommem Schweigen zugebracht werden mußten, während alle auf die Vorlesung Acht hatten, die nicht gar kurz während der Mahlzeit gehalten wurde[3]. Wenn die Lektion gelesen ist, unterhält man sich gerne über mancherlei Dinge. Von der Aebtissin Hathumoda[4] wird erzählt, daß sie mit ihren Gästen bei Tische über Gott, himmlische Dinge und die heilige Schrift sprach, fragte oder belehrte und dafür sorgte, daß während der äußere Mensch erquickt wurde, der innere nicht hungrig bliebe. Man zeigt wohl auch zwischen den Ergötzungen des Trinkens manches aus den Klosterschätzen, an goldenen, silbernen und gläsernen Gefäßen[5]. Doch wenn von dem neugewählten Abte Eigil von Fulda[6] besonders betont wird, daß bei dem Mahle das Lesestück vollständig gelesen wurde, so deutet dies immerhin auf den wohl nicht selten geübten Gebrauch des Abkürzens der Lektion. Manche Kunde aber verlautet auch von allerhand fröhlichen Schmausereien, und unvergeßlich war den Mönchen von St. Gallen gewiß der schon öfters angeführte Besuch des Bischofs Adalbert von Augsburg, der außer reichen Gaben die Brüder durch den Ueberfluß und die reichlichste Fröhlichkeit der alltäglichen Erquickung erfreute und selbst das Gesinde nicht leer ausgehen ließ. Recht lustig und übermütig ging es auch her bei einer Gesandtschaft Kaiser Ottos ins Kloster St. Gallen; dieselbe wird vom Abte zu dem um die None stattfindenden Trunke der Brüder eingeladen; da bleiben sie, bis schon nahezu Vesper geläutet wird in so großer Fröhlichkeit beisammen, daß noch Greise mit Lust daran zurückdenken. Und für klösterliche Strenge recht bedenklich ging es bei einer Mahlzeit im

---

1) Benediktinerregel, Kap. 35, 38, 42.
2) Casus Sancti Galli V, 57.
3) Bernwards Leben, Kap. 5.
4) Leben Hathumodas, Kap. 9.
5) Casus Sancti Galli I, 13.
6) Leben Eigels, Kap. 12.

Kloster St. Gallen zu in Anwesenheit Kaiser Konrads, wo Wild und Fisch aufgetischt wird, die Gaukler tanzen, Saiten klingen zum Singen und die Brüder unter Tosen ein wahres Bachanal feiern [1]). Auch das Bild manches fröhlichen Zechers hat uns der genannte Chronist gezeichnet, wie das des Bischofs Salomon von Konstanz, der nach Vollendung seiner Ordenspflichten ein fröhlicher Schmausbruder war, nach Zeit, Ort und Personen lustig, und wie er selbst sagte, für Maria, Pelagius und seinen Gallus und Otmar ein ausgezeichneter Liebhaber [2]). Auch Tutilo, der Musikus, belebte durch sein heiteres Temperament die Tafelrunde, er war im Ernste und Scherze dergestalt gemütlich, daß Kaiser Karl III. bei seinem Besuche des Klosters sein Bedauern geäußert, daß ein Mensch von solchen Naturanlagen zum Mönche gemacht worden sei [3]). Neben diesen Zügen rein menschlichen behaglichen Lebensgenusses will uns, trotz der damals verdienstvollen Enthaltsamkeit, Bischof Godehards Selbstentsagung weniger gefallen, der, wenn ein recht schmackhafter und wohlbereiteter Tisch aufgetragen wurde, ihn mit froher Miene nahm, als habe er große Lust ihn zu essen, ihn aber dann an die Umsitzenden, welche es am meisten verdienten, verteilte und sich selbst mit Brot und häufig mit Pflanzenkost begnügte, und nur Sonntags Fisch und dann auch immer kärglich und nie bis zur Sättigung genoß.

Es fehlt ferner dem Klosterleben nicht an Abwechslung durch allerlei Gäste; denn Gastfreundschaft zu üben ist Christenpflicht, da in jedem Fremdling gleichsam der Herr selbst aufgenommen wird. Man sorgt daher für seine Bequemlichkeit in jeder Weise; man weist ihm ein behaglich ausgestattetes Gastzimmer an, und setzt ihm vor, was Küche und Keller vermag. Die vornehmen Gäste speisen mit dem Abte allein, dessen Tisch von dem der übrigen Gäste getrennt ist, damit nicht durch das unerwartete Hinzukommen fremder Gäste die Ordnung gestört werde. Zwei Brüder, nach Bedarf mehr, sind zu diesem Küchendienste bestimmt. Am bekanntesten ist der Besuch, den Kaiser Karl der Dicke dem Kloster St. Gallen im Jahre 883 abstattete, wobei er einen Mönch, der mancherlei aus den Zeiten seines großen Ahnherrn Karl zu berichten wußte, veranlaßte, seine Geschichten niederzuschreiben. Auch ein Besuch Kaiser Konrads im dortigen Kloster hat viel Leben und Abwechslung in die Klostermauern

---

1) Casus Sancti Galli XI, 113; I, 16.
2) a. a. O. I, 28.
3) Casus Sancti Galli I, 33.
4) Godehards Leben, Kap. 39.

gebracht. Die reiche Bewirtung mit ausgelassener Fröhlichkeit wurde schon erwähnt [1]); ebenso wie er die Zucht der kleinen Knaben auf die Probe stellte und sie mit einer Goldmünze beschenkte. Im Jahre 1017 stattete Kaiser Heinrich II. mit seiner Gemahlin [2]) dem Kloster zu Quedlinburg einen Besuch ab, wo sie von der ehrwürdigen Aebtissin Aethelheid mit nicht geringem Glanze gefeiert wurden. In ihrer Gegenwart wird dann dort ein Frauenkloster eingeweiht und der Kaiser schenkt ein Pfund Goldes für den Altar.

Auch sonst bringen Feste mancherlei Abwechslung in den gewöhnlichen Gang des Klosterlebens; außer den kirchlichen Festzeiten werden auch die Tage der Heiligen gefeiert. Von dem Verlaufe eines solchen Festes erfahren wir aus dem Leben des Abtes Eigil von Fulda, wo uns erzählt wird, wie der Jahrestag des hl. Sturmi, des ersten Abtes und Gründers von Fulda mit Lesen der Messe, Psalmengesang und Gebet begangen wurde; dann wurden die Gespräche der hl. Väter gelesen und zur Feier, soweit es für das Mönchsleben paßte feinere und bessere Speisen als sonst gereicht. Auch die Weihe der Kirchen wurde festlich begangen; bei der Einweihung derjenigen zu Fulda wurde der Leib des Bonifacius, getragen von Eigil, Heistulf und anderen Geistlichen, in das Grab übertragen, das Volk sang Loblieder und der Gesang derselben klang süß und herrlich. Ein Festmahl beschloß die Feier [3]). Daß in Klöstern, mit denen Schulen verbunden waren, auch die Schuljugend ihr Ergötzen an solchen Festtagen hatte, versteht sich von selbst, und daß sie dann im Jugendübermute die strenge Klosterzucht vergessen, erzählt uns Ekkehard, so daß einst nach dem hl. Marcustage, „wie die kleinen Schüler an festlichen Tagen oft zu verdienen pflegen", recht strenges Gericht über die Jugend gehalten werden mußte [4]).

Nach den Mahlzeiten ist eine Pause vorgesehen, welche die Mönche auf ihren Ruhebetten verbringen; das Lesen ist ihnen dabei nicht verboten, doch soll völlige Ruhe herrschen, daß keiner den andern stört. Für die Nachtruhe schreibt die Benediktinerregel vor, daß für jeden einzelnen ein Lager bereitet werde und zwar womöglich in einem Raume, nur wenn die Menge zu groß sei, sollen je 10 oder 20 unter der Aufsicht eines Senioren einen Schlafraum inne haben [5]). Ferner gebietet die Ordensregel, daß bis zum Morgen eine Kerze brennen solle und Thietmar von Merseburg erzählt dazu, daß

1) Casus Sancti Galli I, 16.
2) Thietmar von Merseburg VII, 38.
3) Leben Eigils, Kap. 22 und 15.
4) Casus Sancti Galli VI, 6.
5) Benediktinerregel, Kap. 22.

im Kloster St. Johann bei Magdeburg im Schlafhause der Mönche eine brennende große Leuchte Feuer gehangen habe, so daß ein großer Teil des Klosters niedergebrannt sei [1]). Es war dies eine Art Brennnapf, der mit Unschlitt oder Fett ausgegossen und in der Mitte mit einem Dochte versehen war; dergleichen Lampen hingen von den Decken der Schlafsäle in den Klöstern hernieder. Oel dafür zu verwenden hätte für einen ungeheueren, unerschwinglichen Luxus gegolten, da man dasselbe noch auf dem Handelswege vom Süden beziehen mußte, und noch nicht die Kunst verstand, aus heimischem Samen Oel zu schlagen. Bezeichnend dafür ist, daß der Dichter des Heliand die Parabel von den 10 klugen und törichten Jungfrauen gar nicht, und Otfrid nur kurz erwähnt, weil beiden ein solcher Gebrauch des Oeles für Privatzwecke unverständlich war [2]). Der Mönch muß bekleidet und gegürtet schlafen, doch ohne Messer an der Seite, damit nicht zufällig einer im Schlafe verwundet werde; auch sollen sich bei dem gegebenen Zeichen alle sofort erheben und einander zuvor zu kommen versuchen. Zur Lagerstätte gehörte eine Strohmatte mit Wolldecke und ein Kopfkissen [3]). Noch sei erwähnt, daß jeden Sonntag das Kreuz Christi durch den Schlafsaal getragen wurde, um dem Teufel den Zutritt dadurch unmöglich zu machen, und doch, so erzählt Thietmar, sei einem Mönche, der damals neben ihm geschlafen habe, der Teufel mehrmals des Nachts gekommen und habe begehrt, bei ihm zu schlafen und fußfällig großen Lohn versprochen; er habe ihn aber durch das Zeichen des Kreuzes vertrieben [4]). Daß religiöser Uebereifer den Schlaf bricht, ist bekannt, wie z. B. Godehard während der Fastenzeit oft 2—3 tägige Fasten und Nachtwachen hielt [5]) und die in Scheffels Ekkehard leicht ironisierte Klausnerin Wiborada verblieb Nacht und Tag in der Kirche unter Gebeten und Anflehen der göttlichen Liebe, betrat das Haus nur selten, um etwas Schlaf zu genießen, und wir können nur mit Erbarmen die Verirrungen des menschlichen Geistes beklagen, wenn wir hören, wie diese Einsiedlerin lebte, wie ihre Hände und Füße verstümmelt waren von der sehr großen Kälte und der Körper voll Narben von einer kleinen eisernen Kette, mit der sie denselben umschlungen hatte [6]).

Zur Kleidung schreibt die Regel vor, daß diese je nach dem Klima des Ortes leichter oder wärmer sei. In mittleren

---

1) Thietmar, VII, 43 z. Jahre 1017.
2) Heyne, a. a. O. I, Band II, Periode § 3.
3) Benediktinerregel, Kap. 22 und 55.
4) Thietmar IV, 44.
5) Godehards Leben, Kap. 39.
6) Casus Sancti Galli, Beilage II.

Gegenden genüge im Winter ein wollener Mantel und ein Untergewand, dazu Fußbekleidung und Schuhe.

Ueber Farbe und Rauheit des Stoffes möge kein Streit entstehen, sondern man begnüge sich damit, was am Orte beschafft werden könne, auch sehe der Abt darauf, daß die Gewänder nicht zu kurz seien. Zwei Anzüge zum Wechseln werden jedem Mönche gestattet, die verbrauchten, abgelegten werden an Arme verschenkt[1]). Daß das Kloster von St. Gallen seinen Bedarf an Kleidungsstücken teilweise von Mainz bezog, erfahren wir von Ekkehard, und zwar war es Tutilo, der Reisefertige, der weit der Länder und Städte kundig war, den man gerne auf Einkäufe von Stoffen schickte, von denen Ekkehart „wollene Tücher, die man sarewât oder Tuniken nennt", erwähnt. Einen Gegensatz zu ihm bildet Ratpert, der selten den Fuß aus dem Klosterinnern bewegt und das Jahr hindurch nur 2 Schuhe besitzt. Auch in der Kleidung zeigt sich die Askese des Mittelalters; Wiboradas Haarkleid, das sie trug, war so rauh, daß wir vor dessen Rauheit schaudern[2]) und auch Hathumoda von Gandersheim trägt nur rauhe, wenig geschmückte Gewänder; weiche Kleider verschmäht sie[3]). Sonst hören wir aber auch von allerhand Luxus in der Kleidung. Kaiser Konrad bei seinem schon öfters erwähnten Besuche des Klosters St. Gallen schenkte jedem der Brüder ein Pfund Silbers für ihre Kleidung[4]) und ganz märchenhaft und wenig glaubwürdig klingt die Schilderung der Freigebigkeit des Bischofs Adalbero von Augsburg, der den Mönchen Gewänder von tyrischem Purpur schenkt, kleine Pallien von grünem Stoff mit Hemden oder mit Glanzleinwand; jedem der Brüder einen Pelz; am vierten Tage entweder einen weißen, wollenen Rock, oder ein feines und großes Hemde, oder einen Kotzen, oder ein mit Brokat gewobenes Ueberziehgewand. Auch sonst stattet er, nach dem mit großer Vorsicht aufzunehmenden Berichte des Chronisten, das Kloster mit unerhörtem Prunke aus; er schmückt den Speisesaal, indem er die Sitze der Brüder mit brokatenen Teppichen polstert und die Lesepulte mit scharlachroten Vortüchern umgibt und dessen Stufen mit einem Teppiche verhüllt. Im Rücken des Abtes ließ er ein Tuch von hohem Preise aufhängen, ferner die manigfaltigsten und kostbarsten Geschenke wie ein goldenes mit Edelsteinen besetztes Kreuz und einen mit Gold und Edelsteinen zierlich ausgerüsteteten Kelch von Onyx mit einer edelstein-

1) Benediktinerregel, Kap. 55.
2) Casus S. Galli I, 33 und 40; V, 57.
3) Leben Hathumodas.
4) Casus S. Galli I, 16.

besetzten goldenen Weißbrotschüssel; mancherlei Kirchengewänder, eine große Menge Wachs und eine Glocke von wunderbarer Größe uud ausgezeichnetem Wohlklange.

Die Dichtung Otfrids fällt in jene interessante Periode, da Christentum und Heidentum noch im Streite miteinander lagen, da die Kirche mit Strenge, selbst mit Härte ihre Forderungen aufstellte, das Volk selbst aber noch mit allen Fasern an dem heimischen mit seinem ganzen Denken und Fühlen so innig verwachsenen Glauben hing; und zwar spukten heidnische Vorstellungen nicht nur in den Köpfen des niederen Volkes, sie schauen wie Kobolde auch da und dort bei den gelehrtesten der Zeit hervor und auch unser Dichter hat sich nicht völlig davon frei gemacht. Zwar gehört der Oberrhein, Otfrids Heimat, zu den Gegenden, in welchen das Christentum verhältnismäßig früh Eingang fand. Schon um 530 hatte der hl. Fridolin dort gewirkt, aber erst Kolumban und Gallus richteten seit dem 7. Jahrhundert mehr unter ihnen aus, Baiern wurde erst am Ende des 8. Jahrhunderts bekehrt und die Sachsen bekanntlich erst im 8. und 9. Jahrhundert[1]).

Die Kirche sieht zwar streng auf Innehaltung der kirchlichen Vorschriften, knüpft aber doch so weit es geht, klug an die vorhandenen Vorstellungen und Gebräuche an, um nicht durch zu rigoröses Vorgehen alles aufs Spiel zu setzen. In seinem Schreiben an den Bischof Augustin, der die Angelsachsen bekehren sollte, rät Papst Gregor um 600 seinem Untergebenen, die Tempel der Götzen nicht zu zerstören, sondern sie mit Weihwasser zu besprengen, Altäre zu errichten und Reliquien hineinzulegen; er soll die gut gebauten heidnischen Tempel zu christlichen weihen und weil die Angelsachsen gewohnt seien, ihren Göttern noch viele Stiere zu opfern, solle man ihnen die Feierlichkeit belassen, aber ihr einen christlichen Sinn unterlegen. An Gedächtnistagen der Märtyrer und der Kirchweihe solle man die Reliquien zur Schau stellen und rings um die zu christlichen Kirchen geweihten Tempel Hütten aus Baumzweigen errichten, wo Tiere geschlachtet, und Opfermahle gehalten werden sollen.[2]) Auch die christliche Lehre, daß Gott für die Sünden der Menschheit den Versöhnungstod Jesu verlange, fand im heidnischen Kult seine Anknüpfungspunkte, wurde doch der Tod eines Verbrechers als Sühneakt der beleidigten Gottheit gegenüber angesehen und er unter umständlichem Ritual hingerichtet. Solche Weihopfer wurden entweder an Bäumen aufgehängt oder in einem neben den Tempeln

1) Wolfgang Golther, Handbuch der Mythologie, (1895). 544/55.
2) Wolfgang Golther, a. a. O. S. 544/45; 549.

angelegten Teiche ertränkt. Mit welcher Grausamkeit oft dabei verfahren wurde beweist der barbarische Brauch des Rückenbrechens oder die grause nordische Sitte des Schneidens des Blutadlers; oft auch wurden Häuptlinge und Könige geopfert. Ueber den Hergang beim Opfer erfahren wir z. B., daß im cimbrischen Heere grauhaarige, weißgekleidete mit ehernem Gürtel umgürtete und barfüßige Priesterinnen die Gefangenen zu ehernen Kesseln führten, über diesen wurde den Opfern die Kehle durchschnitten, so daß das Blut in die Kessel floß, und daraus die Zukunft geweissagt. Als Ort der Gottesverehrung nennt Tacitus[1]) heilige Haine, im tiefsten und dunkelsten Urwald, wo das geheimnisvolle Weben der Natur sie mit heiligen Schauer erfüllte und in dem sie die Nähe der Gottheit ahnungsvoll fühlten. Doch auch feste Tempel bauten sie, wie die von Papst Gregor erwähnten, und auch die bekannte Irminsûl war ohne Zweifel die das Dach tragende Mittelsäule des germanischen Hauses oder Tempels mit geschnitzten Götterbildern verziert, um die sich ein Tempelgebäude schloß. Auch Gregor von Tours[2]) erzählt von einem mit Zierraten erfüllten Tempel zu Köln, worin die Barbaren Opferschmaus und Gelage gehalten haben.

Außer den bekannten Hauptgottheiten der Germanen verehrten sie, — und dieser Kultus ist wohl noch älter, — Wald- und Feldgeister, die im Sturm dahersausen und in der Pflanze und im Baume leben und weben. Auch die Seelen der Verstorbenen leben weiter und gehen als Spukgestalten um, bis sie erlöst sind. Zur Zeit der Herbststürme ist ihr geheimnisvolles Schaffen und Wirken am meisten fühlbar, und dieser Glaube lebt heute noch, wenn auch auf christlichen Boden verpflanzt, weiter in dem Kultus des Allerseelentags.[3]) Ihnen schließt sich der Glauben an die bösen Geister — unhulthô, zunächst als femin. gedacht, heute im Teufelsglauben noch fortlebend — an.

Die Hölle, nach christlicher Auschauung der Aufentshatlsort des Teufels und der Verdammten, ist in altgermanischer Zeit noch nicht als Strafort gedacht, sondern nur als Aufenthalt der Abgeschiedenen und noch im Jahre 915 sangen die Spielleute: „Wo gäbe es wohl eine Hölle so groß, daß sie die ganze Welt zu bergen vermöchte.“[4]) Wie tief der Geisterglaube selbst bei den geistig am höchsten stehenden noch lange wurzelt,

---

1) Germania Kap. 9.
2) Vitae patr. 6.
3) Wolfgang Golther a. a. O. 592.
4) Wolfgang Golther S. 472.

geht z. B. aus den Werken Thietmars von Merseburg (geb. 976) hervor, dessen Schrifteu voll Wunder- und Geistergeschichten sind, die er offenbar selbst glaubte. So erzählt er, daß Baldrich[1]) der Bischof von Utrecht ihm berichtet habe, wie ein Priester des Nachts die Toten in der Kirche und auf dem Kirchhofe habe Opfer bringen sehen; als dem Priester befohlen worden sei, die nächste Nacht dort zu schlafen, haben ihn die Toten zur Türe hinaus geworfen und als er in der dritten Nacht den Altar mit Weihwasser habe besprengen wollen, da sei er von den Geistern zu Asche verbrannt worden. Recht bezeichnend für den Stand des christlichen Bekenntnisses im 8./9. Jahrhundert ist das Kapitular Karls des Großen von Paderborn vom Jahre 785, die Bestimmungen enthaltend, die für das Land Sachsen getroffen werden sollten. Es heißt dort im 6. Artikel: „Wenn einer vom Teufel berückt nach heidnischer Weise glaubt, ein Mann oder eine Frau sei eine Hexe und esse Menschen und sie darum verbrennt und ihr Fleisch zum Essen gibt, oder es selbst ißt, der soll mit dem Tode bestraft werden.“ Und zum Jahre 934 schreibt Thietmar[2]), auf Seeland kommen alle 9 Jahre im Januar alle zusammen, um ihren Göttern 99 Menschen und ebenso viele Pferde nebst Hunden und Hahnen zu opfern, um sich die Götter gewogen zu machen. Thietmar fügt hinzu: „Wie heilsam hat unser König gehandelt, daß er ihnen einen solch entsetzlichen Gebrauch verwehrt hat.“ Wir müssen dabei immer im Gedächtnis behalten, daß diese Notizen sich auf die wegen ihrer Wildheit und ihrem zäh am Alten festhaltenden Starrsinn bekannten nordischen Stämme beziehen, doch werfen immerhin Aeußerungen wie die von Thietmar bedeutsame Schlaglichter auf die Kulturzustände Deutschlands in der genannten Periode. Unter ähnlichen Verhältnissen bot sich der Kirche ein weites Arbeitsfeld zur Bekehrung und Gewöhnung zu milderen Sitten.

Ueber den Hergang bei einer solchen Bekehrung erfahren wir einiges durch die noch erhaltenen Abschwörungsformeln des 8.—12. Jahrhunderts[3]). Sie enthalten zunächst eine Abschwörung des Teufels, alles Teufelswerks und aller Unholden, seiner Genossen; darauf folgt das Glaubensbekenntnis an Gott Vater, Sohn und hl. Geist. Es treten in dieser Formel die Namen der heidnischen Götter schon zurück; sie werden nur als Unholde bezeichnet; in einer andern wird

1) Thietmar, Leben Buch I Kap. 7.

2) a. a. O.

3) Maßmann, die deutschen Abschwörungs-, Beicht- und Betformeln des 8.—12. Jahrhunderts; Quedlinburg und Leipzig 1839.

Saxnot noch genannt. Den Unterricht in göttlichen Dingen betreffend gibt es mancherlei Vorschriften aus dieser Zeit. Bischof Hatto von Basel befahl zur Zeit Karls des Großen[1]), daß das athanasianische Glaubensbekenntnis durch die Priester gelehrt und vom Volke am Tage des Herrn aufgesagt werde; und das Kapitular Karls des Großen vom Jahre 809 befiehlt, daß die Priester das Gebet des Herrn und das Credo allen Untertanen zu lernen gebieten (constringant, der Ausdruck ist bezeichnend genug für die geringe Willfährigkeit bei der Aufnahme der neuen Lehre); wer sich daran nicht halte, dem werden Peitschenhiebe und Hungerstrafe angedroht. Strenge wird dann auch darauf gehalten, daß die Kinder getauft werden. Das schon erwähnte Paderborner Kapitular vom Jahre 785 bestimmt[2]): „Wenn jemand unterläßt, sein Kind im 1. Jahre zur Taufe zu bringen ohne Wissen und Erlaubnis des Priesters, soll der Adlige 120, der Freigeborene 60, der Lite 30 Schillinge an den Schatz entrichten." An Stelle des Taufgelöbnisses, daß der erwachsene Täufling nach den schon erwähnten Abschwörungsformeln und Gelöbnissen leisten muß, treten nun die Taufpaten, von denen wenigstens Kenntnis der Grundlehren des Christentums gefordert werden und ein Kapitular Karls des Großen bestimmt, daß weder Frau noch Mann berechtigt seien, ein Kind über die Taufe zu halten, wenn sie nicht das Symbolum und das Gebet des Herrn innehaben. Von der Taufe eines Großen des Reiches, des Dänenkönigs Harald, der von Ludwig dem Frommen besiegt und zum Christentum bekehrt war, entwirft Ermoldus Nigellus[3]) ein recht anschauliches, farbenprächtiges Bild. Der Dänenfürst kommt mit einer stattlichen Anzahl Schiffe den Rhein herauf nach Ingelheim, Ludwigs Pfalz, um von diesem die Taufe zu empfangen. Da werden weiße Gewänder hergebracht, und Ludwig heißt im heiligen Hause Quellwasser zur Taufe des Königs bereiten. Der König hebt Harald selbst aus der Taufe, schmückt ihn mit weißem Gewande und die Kaiserin Judith tut dasselbe an Haralds Gattin. Nach vollendetem Taufakt werden Geschenke ausgetauscht; Ludwig gibt ein Gewand aus rötlichem Purpur, mit goldenen Streifen rings verziert, ein Schwert, goldene Armspangen, einen mit Gemmen besetzten Schwertgürtel und weißliche Handschuhe an die Hände. Darauf zieht man, durch Läuten zum hl. Dome gerufen, in feierlichem Zuge zur Messe, Geistliche füllen die Kirche, in rotschimmernde Gewänder gehüllt.

---

1) Kapit. Kap. 4.
2) Pertz III, 129.
3) Lobged. 4, 287 ff.

Die Hallen ertönen vom singenden Chore des Klerus. Dann erscheint Adhalliutus mit dem Stabe und öffnet dem Kaiser eine Gasse zwischen dem drängenden Volke. Der Kaiser, gänzlich von Golde bedecket und funkelndem Edelgestein, trägt auf dem Haupte die goldene Krone. Ihm folgt sein Sohn Lothar und Harald im weißen Gewande. Froh vor dem Vater im Goldschmuck hüpft der liebliche Knabe Karl; Judith folgt seine Gemahlin in glänzendem Schmuck; daran schließt sich das Gefolge mit Haralds Gemahlin an und die Schar der gelehrigen Schüler. Und wie der Kaiser gemessenen Schrittes zur Kirche gelangt war, sagt er des Herrn Gebet, hierauf ertönt helle der Ton der Posaune, in die der Klerus und die Chöre einstimmen. Und die fremden Gäste bewundern staunend solch eine Gottesgewalt.

Die Kirche überwacht aber auch das christliche Leben mit großer Strenge. Die althochdeutschen Beichten weisen ein stattliches Sündenregister auf, das nicht nur in Tat-, sondern auch in Gedankensünden besteht, und besonders die Verfehlungen gegen die Ordnungen der Kirche, als Versäumnis des Kirchengehens, Fastens, mit strengen Strafen belegt. Ueber letzteres verfügt das Paderborner Kapitular vom Jahre 785 Art. 4: „Wenn einer die hl. vierzehntägigen Fasten aus Mißachtung des Christentums nicht hält und Fleisch ißt, so sterbe er des Todes." Doch solle das Urteil über die Veranlassung zum Uebertreten des Gebotes und Zumessung der Strafe dem Priester überlassen bleiben. Von einem Radikalmittel aber gegen „fleischliche" Gelüste berichtet Thietmar von Merseburg[1]), daß nämlich in dem kürzlich unter Bolislav bekehrten Polenlande jeder, der nach Septuagesima Fleisch gegessen habe, mit Ausreißen der Zähne bestraft werde.

Als besonders ernst zu nehmende Christenpflicht erscheint ferner die, den Leichnam zu begraben, statt zu verbrennen und der 7 Artikel des erwähnten Kapitulars vom Jahre 785 befiehlt in dieser Beziehung: „Wenn einer den Leib eines verstorbenen Menschen nach heidnischem Gebrauch durch Feuer verzehren läßt und seine Gebeine zu Asche brennt, soll er mit dem Tode bestraft werden." Wie streng es damit genommen wurde, tritt auch in Otfrids Dichtung mehrfach hervor, wo das Gebot, die Toten zu begraben, als heilige Christenpflicht erscheint, mit der man es so ernst nehmen müsse, wie mit dem Halten der Gebote Gottes. Ueber den Begräbnisritus erfahren wir einiges aus dem Leben des Abtes Eigil von Fulda[2]); dieser erzählt, daß die Brüder den Leichnam ihres

1) Thietmar a. a. O. VIII, 2.
2) Eigil a. a. O. Kap. 24.

Vorstehers nach der Gewohnheit der Väter unter Gesang und Gebet in die Kirche getragen; nachdem sie ihr Gebet beendet, huben sie ihn auf und beerdigten ihn in dem Grabe, das er sich selbst bereitet zu seinen Lebzeiten.

Die Dogmen der Kirche erscheinen in dieser Periode noch wenig fixiert. Der Kampf um die Trinitätslehre ragt teilweise noch in Otfrids Zeit herein. Photius, der seit 857 Patriarch von Konstantinopel ist, bestreitet die Gottgleichheit des hl. Geistes und wendet sich gegen den Satz: qui ex patre et filio æqualiter procedit. Die deutschen Bischöfe nehmen Stellung zu der Frage und erklären sich auf der Synode zu Worms 868 gegen Photius[1]). Um die Mitte des 9. Jahrhunderts wogte ferner der Kampf gegen die Prädestinationslehre Gottschalks, zu deren heftigsten Gegnern Rhabanus Maurus gehört. Im Jahre 848 findet eine Synode zu Mainz statt, auf der Gottschalk erscheint; 849 wird er seines Priesteramtes entkleidet, grausam gepeitscht bis er halb sterbend sein Glaubensbekenntnis den Flammen übergibt und in Rheims zu ewiger Einsperrung verurteilt wird. Im 9. Jahrhundert wird dann von dem fränkischen Theologen Ratramnus die Jungfräulichkeit der Maria angefochten. Er findet seinen Hauptgegner in dem Abte Paschasius von Altkorbia, der aufstellt, daß Maria schon vor der Geburt im Mutterleibe geheiligt und der Herrschaft des Teufels entzogen worden sei. In Bezug auf die Person Christi verwirft die deutsche Kirche noch zur Zeit Karls des Großen auf einer Synode zu Frankfurt im Jahre 794 den Adoptianismus des Spaniers Elipandus, der lehrte, daß Jesus nach der menschlichen Seite hin Gottes Adoptivsohn sei[2]). Die breite Masse des Volkes wurde von diesen Streitigkeiten der Gelehrten garnicht berührt; ihre christlichen Begriffe beschränkten sich im Wesentlichen auf die eben erwähnten Rudimente des Glaubens und der moralischen Haltung der Kirche und dem Mitmenschen gegenüber. Dem Himmelreiche, nach dem jeder trachten solle, steht als drohende Macht das Reich des Teufels gegenüber.

Je weniger tief der Glauben wurzelte, desto üppigere Blüten trieb der Aberglauben, selbst noch bei den Besten ihrer Zeit. Jedes wichtige Ereignis wird durch Zeichen voraus verkündet. Von teuflischen Anfechtungen werden selbst die Großen des Reiches nicht verschont; von einer solchen, die Kaiser Ludwig der Fromme auf seinem Sterbebette gehabt,

---

1) Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit; Freiburg 1882.
2) Schwane a. a. O.

erzählt sein Chronist. Der Kaiser habe das Gesicht nach der linken Seite gewendet, und zornig mit Anstrengung aller Kräfte zwei Mal: hutz! hutz; d. h. hinaus! gerufen; es sei klar, daß er einen bösen Geist gesehen, den er weder im Leben noch im Tode dulden wollte[1]). Zahlreich waren die Krankenheilungen, die an den Schreinen der Heiligen vollbracht wurden. Wie es sich aber damit verhalten, verrät uns eine Stelle in Godehards Leben[2]), wo erzählt wird, es gäbe genug nichtswürdige Leute, die nach gebräuchlicher Sitte an den heiligen Orten umherziehen, sich blind, lahm, stumm oder besessen stellen und vor den Altären im Angesichte des Volkes sich wälzen und mit Fäusten schlagen und dort sich für geheilt erklären, um reichlichere Almosen zu gewinnen. Die historischen Verhältnisse der damaligen Zeit und die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sind ebenfalls in mancher Beziehung bedeutsam geworden für den Charakter der Dichtung; auch war Weißenburg ohne Zweifel zu einer Zeit, da Otfrid ein Insasse des Klosters war, vielfach durch seine Aebte in politische Stürme und Schwankungen mit hineingerissen worden; es möge darum auch der historische Hintergrund noch kurz skizziert werden.

Unter Karl dem Großen hatte sich eine eigentümliche Vermischung zwischen Kirche und Staat angebahnt. Er war der Schirmherr der Kirche geworden, wodurch der Papst zum Untertanen des Frankenkönigs wurde. Kirchliche und weltliche Verhältnisse wurden vermischt, Staat und Kirche durchdrangen sich gegenseitig, die Synoden und Reichstage fallen meist zusammen und das Institut der Send- und Königsboten setzte sich aus Bischöfen und Aebten, wie aus Herzögen und Grafen zusammen, die gemeinsam alle Länder bereisen[3]). Wenn Otfrid zwar auch alle historischen Anspielungen meidet, so ist doch aus seinem Werke offenbar, daß sein Begriff von Jesu und seinem Reiche ohngefähr dem Staate Karls des Großen gleichkommt; er steht also darin dem Dichter des Heliand nicht so fern, wie man immer angenommen hat, doch mit dem Unterschiede, daß der altsächsische Dichter das Reich des altgermanischen Herrschers im Auge hat, während Otfrid die weltlich-geistliche Schutzherrschaft Karls des Großen vorbildlich erscheint. Bedeutsam für Otfrids Bestreben, ein nationales Epos in nationaler Sprache zu schaffen, war auch der Umstand, daß unter Ludwig dem Deutschen nach dem Vertrage zu Verdun

---

1) Das größere Leben Ludwigs des Frommen z. Jahre 840.
2) Die jüngere Lebensbeschreibung Godehards Kap. 34.
3) Ernst Dümmler, Geschichte des ostfränk. Reiches Berlin, 1862.

843 zum ersten Male ein Reich zusammengefügt wurde, dessen Bewohner vorwiegend Deutsche waren. Wenn das Gebiet auch noch zerrissen und wenig abgerundet war, so haben wir doch hier das interessante Zusammentreffen zweier Germanisationsbestrebungen, die eine auf politischem, die andere auf literarischem Gebiete. Es hat darum auch eine tiefe, jedenfalls von Otfrid wohl gefühlte Bedeutung, daß der Mönch von Weißenburg dem deutschen Ludwig sein Lebenswerk widmet. Kaiser und Dichter reichen sich hier die Hände in gleichem Streben.

An den Stürmen der Brüderkämpfe des karolingischen Epigonentums hat Weißenburg lebhaften Anteil genommen. Das Kloster war nach dem Verrate der Söhne Ludwigs des Frommen gegen den Vater im Jahre 833 mit den Gauen von Worms und Speier an Ludwig den Deutschen gekommen. Abt Grimald von Weißenburg übernimmt die Leitung der Geschäfte. Dieser Abt wird dann auch im Auftrage Ludwigs des Deutschen im Jahre 834 mit einer Gesandtschaft zu den Brüdern Ludwigs mit der ernsten Aufforderung gesandt, dem Vater eine würdige Behandlung angedeihen zu lassen. Besonders wirkungsvoll nimmt aber Otfrids einstiger Lehrer, Rhabanus Maurus die Partei des alten Kaisers in einer Schrift: liber de reverentia filiorum erga patres et subditorum erga reges, worin er die Bibelstellen über Elternliebe und Gehorsam sammelt[1]). Von heftigen Parteikämpfen zerrissen wird das Speiergau nach dem Tode Ludwigs des Frommen im Jahre 840. In dem neuen Bruderkrieg stellen sich Otgar von Mainz, der seit dem Jahre 838 zugleich Abt von Weißenburg war, zusammen mit Rhabanus Maurus auf Seiten Lothars gegen Ludwig den Deutschen. Der durch Verrat errungene Erfolg Lothars wird in der Schlacht bei Fontenay im Jahre 841 zu nichte gemacht und Ludwig der Deutsche befestigt seine Herrschaft im Rheingau wieder. Die Abtei Weißenburg selbst hat zwar noch sein politischer Gegner, Otgar von Mainz, inne, doch erhält der frühere, treu ergebene Weißenburger Abt Grimald, der zugleich Ludwigs Erzkanzler war, als Ersatz das Kloster St. Gallen[2]). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß auch Otfrid von diesen Wirren in Mitleidenschaft gezogen worden war, wie dann in folgenden weiter ausgeführt werden soll. Zu den hartnäckigsteu Gegnern Ludwigs gehörte Rhabanus Maurus, der verweigerte, sich der Herrschaft Ludwigs zu fügen, und zu Lothar ging. Als er vergeblich aufgefordert wurde, zu-

1) Dümmler a. a. O.
2) Dümmler a. a. O.

rückzukehren, wählte man seinen Freund Hatto zum Abte von Fulda und Rhabanus zog sich als Einsiedler auf den Petersberg zurück, wo er sich seinen schriftstellerischen Arbeiten widmete. Es läßt sich wohl denken, welches Elend diese langandauernden Kriege heraufbeschworen, alles war verwüstet, ein ungewöhnlich strenger Winter hatte den Feldfrüchten Schaden gebracht; eine Hungersnot war entstanden, so daß Erde mit etwas Mehl vermischt zu Brot gebacken wurde. Dazu waren Zucht und Sitte zerrüttet, die Straßen durch Räuber unsicher gemacht; auch das Kirchengut war vielfach angegriffen worden[1]). Die späteren Ereignisse des Ostfränkischen Reiches, besonders Ludwigs Kämpfe an der Grenze des Reiches stehen zu unserm Thema in wenig oder gar keiner Beziehung, mögen daher füglich übergangen werden. Es erübrigt nur noch als Abschluß dieser geschichtlichen Skizze das Charakterbild des Mannes, der im Mittelpunkte derselben steht, und auch zu unserem Gedichte Beziehungen hat, Ludwigs des Deutschen, zu zeichnen, so wie die Geschichtsquellen es uns an die Hand geben. Ludwig besaß die Tugenden eines Herrschers. Er war beharrlich und entschlossen, im Siege mäßig; seinen Brüdern an Weisheit und Tapferkeit überlegen, deshalb verstand er es auch, in verhältnismäßig kurzer Frist in den ihm gegnerisch gesinnten alemannischen Landen sich nicht nur Ansehen, sondern auch begeisterte Anhänger zu verschaffen, zu deren Reihen auch Otfrid gehörte. Sein Aeußeres wird beschrieben als von mittlerer Größe, kräftig, wohlgebildet. Ihm eignete einfacher, prunkloser Sinn, auch in der Kleidung hielt er sich nach der Tracht der Väter: ein Hemd von Glanzleinwand, leinene Unterkleider; scharlachfarbene, mit kunstvoller Arbeit verzierte Binden; nach außen vergoldete Schuhe, grauer oder blauer Mantel, viereckig und doppelt, der über die Schultern geworfen wurde'; in der Hand den mit Gold und Silber verzierten Knotenstock. Der Grundzug seines Wesens war Milde und Leutseligkeit. Er war nicht nur in den weltlichen, sondern auch in den kirchlichen Wissenschaften wohl bewandert. Bekannt ist, daß Adalbert von Salzburg ihm einen Sermon des hl. Augustin über die Juden überreicht, unter welchem, wie man vermutet mit des Königs eigener Hand, das Muspilli eingetragen war. Im Jahre 865 verlangt er von Hinkmar von Rheims die Auslegung besonders schwieriger Stellen der hl. Schrift; auch mit Rhabanus Maurus, trotzdem dieser später sein politischer Gegner wurde, stand er in wissenschaftlichen Beziehungen. Auch kirchlicher Sinn eignete ihm; hervorgehoben

1) Dümmler a. a. O.

wird, daß er während der Fastenzeit einen feierlichen Bittgang von der Pfalz bis zur Pfarrkirche barfuß zu machen pflegte; er hielt die Reliquien hoch uud ehrte die Kirche durch Schenkungen. Seine Gemahlin war die ebenso schöne, als edle und tugendhafte Welfin Hemma, die ihm drei Söhne und drei Töchter schenkte[1]).

Die Nachrichten über das Leben Otfrids sind sehr dürftig; außer den gelegentlichen persönlichen Notizen, die der Dichter selbst in seinem Werke gibt, haben wir nur noch einige Namensunterschriften in Urkunden der Klöster Weißenburg, Fulda und St. Gallen, die jedoch nicht alle mit Sicherheit auf Otfrid zu deuten sind. Ueber seine Herkunft geben die Quellen keinen Aufschluß, es ist nur im allgemeinen anzunehmen, daß er aus vornehmem Hause stammte, sonst wäre ihm Fulda, damals die erste Klosterschule des Reiches, nicht offen gestanden. Diese Annahme bestätigt sich ohne dies, wie wir des weiteren dartun werden, aus seinen Werken. Seinem Dialekte nach war er in Südfranken heimisch; die Umgegend von Weißenburg war ohne Zweifel auch seine Heimat. Wie schon erwähnt, besuchte er die Klosterschule zu Fulda zu der Zeit, da Rhabanus Maurus der Schule zu ungeheurem Aufschwunge verhalf, in den Jahren 804—822. Otfrid selbst nennt sich einen Schüler des Rhabanus[2]). Ungeheuer war der Einfluß dieses Mannes und viel fruchtbringende Anregung hat der Dichter von ihm empfangen, besonders pflegte Rhabanus die deutsche Sprache und ließ ein auf seine Anregung geschriebenes Leben Jesu in die deutsche Sprache übertragen, das ohne Zweifel auf den Dichter anregend wirkte; auch die Bezeichnung des Tones durch Akzente, die Otfrid in seinem Gedichte anwendet, geht auf Rhabanus zurück. In einer Reihe von Fuldaer Urkunden des 9. Jahrhunderts kommt der Name Otfrid vor. Die Jahre 813; 824 und 863, nennen einen Otfrid als Hörigen, Mancipium, können sich daher jedenfalls nicht auf unsern Dichter beziehen. Wohl ist eine andere Namensunterschrift vom Jahre 804, wo Otfrid als traditor erwähnt wird, mit Sicherheit auf ihn zu deuten, desgleichen eine solche vom 30. Januar 813 und 823. In diesen Jahren hat Otfrid wohl in Fulda gelebt. Es war eine wildbewegte Zeit, stürmisch durch Auflehnung der Mönche gegen den Abt. In Fulda vermutlich gewann er die Freundschaft zweier ausgezeichneter Männer, Werimberts und Hartmuots, der St. Galler Mönche. Beide waren von hoher

---

1) Dümmler a. a. O.
2) ad Liutbertum 123 ff.

Abkunft. Werimbert war der Sohn jenes Grafen Adalbert, der Karl den Großen auf seinen Kriegszügen gegen die Hunnen nnd Sachsen begleitete, zu dessen Füßen der Mönch von St. Gallen als Knabe, wenn auch nicht immer ein williger Hörer, die Mären von Karl dem Großen und seiner Zeit erzählen hörte, die er auf Wunsch Kaiser Karls des Dicken niederschrieb. Der zweite Freund war Hartmuot, der später Abt des Klosters wurde. Er war nahe verwandt mit Rudolf, dem späteren Könige von Burgund, also ebenfalls von hoher Abkunft. Der Spanheimer Abt Trithemius nennt ihn einen Gelehrten von feinem Geiste und mit Rednergabe, des Griechischen, Lateinischen und Hebräischen kundig und selbst im Arabischen nicht ganz unerfahren; er starb im Jahre 884[1]).

Zu welcher Zeit Otfrid in St. Gallen weilte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit nachweisen. Piper nimmt an, daß er, nachdem er Fulda verlassen, etwa im Jahre 823 nach St. Gallen ging und von dort wieder nach Weißenburg zurückkehrte, von wo aus er nach Fulda geschickt worden war. Dort in Weißenburg hat er vermutlich als Anhänger Ludwigs des Deutschen in den schon erwähnten Kämpfen, da die Abtei an Ludwigs politischen Gegner überging mit Grimald das Kloster verlassen müssen; wenigstens wird sein Name in den Weißenburger Urkunden der Jahre 840—47 nicht genannt. Im Jahre 847 kehrte Abt Grimald wieder nach Weißenburg zurück und Otfrid vermutlich mit ihm, wenigstens wird er in den Urkunden von 851 wieder dort erwähnt. Ob wir aus dem Umstande, daß die Urkunden von St. Gallen im Jahre 854 seinen Namen wieder bringen, mit Piper[2]) schließen dürfen, daß sich Otfried zum 3. Male nach St. Gallen begab, um etwa Material für sein Werk zu sammeln, muß dahingestellt bleiben. Ebenso sind seine Beziehungen zu Bischof Salomon von Konstanz unsicher. Otfrid sendet ihm, als seinem einstigen Lehrer, sein Werk mit einer Widmungsschrift. Ob dieser in Fulda sein Lehrer gewesen, oder Otfrid in Konstanz weilte und dort seine Bekanntschaft machte, entzieht sich der näheren Betrachtung. In lateinischer Sprache verfaßt ist ferner eine Zuschrift, mit der Otfrid dem Erzbischofe Liutbert von Mainz (seit 863) sein Werk übersendet mit Bemerkungen über die fränkische Sprache in Schreibung, Aussprache, Rythmik. Reim u. s. w. Persönliche Beziehungen scheinen zwischen beiden

---

1) Catalogus scriptorum eccliasticorum sive illustrorum, p. 36.

2) Die oben stehenden Ausführungen über Otfrids Leben schließen sich im allgemeinen an Pipers Darstellung an in seiner Ausgabe Otfrids, Paderborn 1878.

nicht bestanden zu haben. Wann nun Otfrid sein großes Lebenswerk begonnen, läßt sich nicht mit Sicherheit nachweisen; etwas zuverlässiger sind die Daten über den Abschluß desselben. Daß es die Arbeit langer Jahre und die des gereiften Mannes war, ist unzweifelhaft. Einen Anhaltspunkt finden wir in der Widmungsschrift an Hartmuot, wo dieser noch als Monachus angeredet wird; die Absendung des Buches muß also vor 872 fallen, da Hartmut in diesem Jahre Abt von St. Gallen wurde. Vor 863 kann das Werk nicht abgeschlossen worden sein, weil das Schreiben an Liutbert sich an ihn als Erzbischof wendet und dieser erst 863 zu dieser Würde gelangte. Ohne Zweifel war das Buch, von dem er die Keime zur Anregung vielleicht schon seit seiner Fuldaer Studienzeit in sich trug, in jener Zeit ruhiger Vertiefung geschrieben, die auf die Kriegsstürme der Bruderkämpfe folgten, also von den fünfziger Jahren an. Auch Otfrid rühmt die friedevollen Zeiten[1]), die jetzt unter Kaiser Ludwigs Regiment angebrochen waren, wobei er wohl weniger die politischen Ereignisse im Auge hat, denn die waren während der ganzen Regierungszeit Ludwigs sehr bewegt, als vielmehr die Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung in seinem Kloster zu Weißenburg seit der Rückkehr Grimalds im Jahre 847. Luft[2]) bezieht die Anspielung Otfrids auf einen gefährlichen Feind, dessen Angriff zu nichte gemacht ist[3]) auf die Gefangennahme des Polenkönigs Ratislaws, im Jahre 870; er will also die Abfassung dieser Widmungsschrift in das genannte Jahr setzen. Die einzelnen Bücher des Werkes sind wohl nicht in regelmäßiger Reihenfolge nach einander geschrieben, sondern einzelne Teile früher oder später gearbeitet, je nachdem das eine oder das andere Thema des Dichters Schaffenslust anregte, Beweis genug daß seine Dichtung kein mechanisches Kompilationswerk war, sondern in einzelnen Fällen wenigstens das Produkt dichterischer Eingebung[4]). Lange hat Otfrid die Vollendung seines Lebenswerkes nicht überlebt. Sein Todesjahr ist urkundlich nicht nachzuweisen; er starb hochbetagt und lebensmüde, nach den Kämpfen des Lebens sich nach einer vollkommeneren ewigen Heimat sehnend.

Die vorstehenden Daten und Fakta geben kurz den heutigen Stand der Otfridforschung in Bezug auf das, was über sein

---

1) An Ludwig den Deutschen 29.

2) Die Abfassungszeit von Otfrids Evangelienbuch, Zeitschrift für d. Altertum 40, 246 ff.

3) ad Ludovicum Z. 70 – 73.

4) Vergleiche darüber Erdmann Otfrids Evangelienbuch (1882) Einleitung § 59, S. LXI f.

Leben sich mit einiger Sicherheit feststellen läßt. Es sind, wie wir sehen, nur wenige, dürre Notizen, die noch dazu auf allerhand mehr oder weniger zuverlässigen Kombinationen beruhen, und die über des Dichters Persönlichkeit nur äußerst geringen Aufschluß geben. Wenn wir nun in den nachstehenden Blättern eine Art Wiederbelebungsversuch an dem Dichter wagen, so könnte dagegen der Einwand der Unwissenschaftlichkeit erhoben werden, weil wir ja nichts „schwarz auf weiß besitzen". Es läßt sich auch nicht leugnen, daß eine gewisse Gefahr darin liegt, aus den Werken eines Dichters mit absoluter Sicherheit auf seinen Charakter schließen zu wollen und größte Vorsicht muß dabei beobachtet werden, um nicht der unbegrenzten Fantasie die Zügel schießen zu lassen, denn verschiedenfältig verschlungen ist der Menschen Sinnen, Denken und Handeln. Aber andererseits muß doch auch festgehalten werden, daß aus einem Werke, wer immer auch der Verfasser sein möge, dessen eigenes Temperament und seine Veranlagung in ihren Grundzügen sich jedem denkenden Leser aufdrängen wird, und um nur ein Beispiel anzuführen, so könnten wir, wenn der ganze Schatz goethischer Briefe und alle Nachrichten über seine Persönlichkeit verloren gingen, mit ziemlicher Sicherheit dieselbe in allen ihren Entwicklungsstadien an seinen Werken rekonstruieren. Wenn nun auch die Verhältnisse bei Otfrid weniger klar liegen, und der Dichter scheu hinter sein Werk zurücktritt, so ersteht doch bei uns, wenn wir uns liebevoll in seine Art vertiefen, ein voller, ganzer Mensch, dem menschliches Fühlen in all' seinen Stadien von jauchzender Lust und zärtlicher Liebe bis zu tiefstem Seelenschmerze nicht fremd waren.

Es wurde schon erwähnt, daß Otfrid vermutlich wie seine beiden St. Galler Freunde Hartmut und Werimbert einer vornehmen Familie entstammte, und diese Annahme bestätigt sich aus mancherlei Einzelbemerkungen. Er erwähnt häufig des angestammten Erbgutes, und schildert in beweglichen Worten mit dem warmen Herzenston des Selbsterlebten die Freuden dessen, der noch auf seiner Heimatscholle weilen darf, im Gegensatze zu dem, der das eigene Land verlor und in die Fremde ziehen mußte. Er hat wohl selbst die drückende Schwere der Fremde fühlen müssen, sei es, daß er als oblatus schon in der Kindheit einem Kloster angeboten und dem Dienste Gottes geweiht, oder das er erst in späteren Jahren nach mancherlei schweren Schicksalen in den stillen Klostermauern um den Frieden der Seele gerungen hat; die ganze Art der Darstellungsweise des rein Menschlichen in seiner Dichtung spricht eher für letztere Annahme. Dasselbe ihm ohne Zweifel nahe liegende Bild des angestammten Erbgutes gebraucht er auch III, 26, 15 ff. in der moralischen Auslegung der Erweckung

des Lazarus und den sich daran anschließenden Verfolgungsplänen der Pharisäer, die ob solch bösen Trachtens ihr Anrecht auf das angestammte Erbland (hier den Himmel) verscherzen![1]) Auf Kindheitserinnerungen beruht auch ohne Zweifel der hübsche Passus von dem Vater, der tätig und rührsam das Erbgut für seinen Sohn verwaltet, wenn er oft auch mit Strenge verfahren muß III, 1, 39—40:

Ther selbo fater ouh so dúat, thoh er im sére sinaz múat,
thoh dúat er mo avur bithérbi thaz sinaz ádalerbi.

Er hat ohne Zweifel das Familienleben gekannt und erinnert sich in der Einsamkeit seiner Mönchszelle wehmütig an längst vergangene traute Stunden im Schoße der Familie. Geradezu herzergreifend wirkt seine Wiedergabe der Erzählung von Isaaks Opferung, die Schilderung der Sorge des Vaterherzens, das seinen geliebten Sohn dahingeben muß: „Er eilte Gottes Gebot zu erfüllen, und achtete nicht seiner Liebe für das Kind, in ihm lebte er so süß, er hing an seinem Herzen II, 9, 36, ff:

es ilti sar in gáhi, thera líubi ni sáhi.
In ímo er suazo lébeta, zi hérzen er ímo klébeta.

„Er ward ihm der Ruhm seines Alters.“ Und wie Abraham seinen Sohn gebunden hat, da bricht er in Worte des Erbarmens mit Vater und Sohn aus, wie dieser seine liebe Seele auf den Holzstoß legte II, 9, 47, 48:

In then àlteri er nan légita, so drúhtin imo ságeta,
thia liabun séla sina ufin thia wítavina.

„Daraus konnte man ersehen,“ führt Otfried dann weiter aus, „daß Abraham Gott gehorchte und eine Tat vollführte, die sein Herz so nahe berührte.“ Wie nun Gott das Opfer nicht annimmt, da bricht er mit dem Vater in die jubelnden Worte aus: II. 9, 62: wéhsal gimúati bi sines súnes guati!

„Was für herzerfreuender Tausch gegen seinen vortrefflichen Sohn.“ Wie manchmal mögen auch ähnliche ergreifende Scenen sich innerhalb der Klostermauern abgespielt haben, da mancher Vater seinen Sohn am Altare Gottes dessen Dienste weihte und ihn herausriß aus dem Schoße der Familie.

Noch innigere Töne findet der Dichter zur Schilderung der Mutterliebe: „Linde,“ fleht er, „laß, Herr, die Züchtigung sein; erfreue mein Herz, wie die Mutter dem Kindlein tut,

---

1) III, 26, 15 ff:
Sie quádun thes ginúagi, óba man nan nirslúagi,
tház sie mit giwélti wurtin élitenti,
Joh thárbetin thes síndes thes iro heiminges,
sar io thés fartes thes éigenen lántes.

die selbst wenn sie es züchtigt, es mit Bedauern tut, und ihren Liebling schützt, daß niemand ihm Weh zufügen kann. III. 1, 31 ff.

Líndo, liobo druhtin mín, laz thia késtiga sin;
gilóko mir thaz minaz múat so muater kíndiline dúat!
Thóh si iz sero fílle, níst, ni si ávur wolle,
(súntar si imo múnto), theiz íaman thoh ni wúnto.

Gemütvoll ist auch seine Version der Hochzeit zu Kana, wo er die fast barsch klingenden Worte Jesu an seine Mutter Joh. 2, 4, quid mihi et tibi est, mulier? in zärtliche Ausdrücke umwandelt: „Da sprach ihr lieber Sohn mit gütigen Worten zu ihr, wie ein Sohn zu einer Mutter soll.“ [1]) Und wieder bei der Erzählung des Kindermordes zu Betlehem, da schildert er in geradezu packender Weise mit dramatischer Lebendigkeit den Jammer der Mütter, wie ihr Weinen bis zum Himmel emporhallte, und heiße Thränen ihren Augen entströmten; sie entblößten ihre Brüste und rauften ihre Haare aus; „Nie hat ein Mensch je wieder solchen Jammer erlebt!“ ruft er aus; das Kind aus der Wiege, aus der Mutter Schoße, von der Brust wurde es ihnen mit dem Schwerte entrissen und wenn auch die verzweifelnden Mütter ihr eigenes Leben darboten, um es für ihre Kinder hinzugeben, keine Gnade wurde geübt.“ Die Stelle in ihrer dramatischen Bewegtheit gehört zu den edelsten Perlen otfridischer Gemütstiefe, sie möge daher auch vollständig hier stehen. [2])

Zu einem ergreifenden Gemälde der Mutter- und Sohnesliebe gestaltet er die Bibelworte Joh. 19, 25 (stabat autem juxta crucem Jesu mater ejus) wie die treffliche Mutter all' die Qualen ihres Sohnes mit ansehen mußte, wie seine Schmerzen ihr die Brust zerrissen und wie der Sohn seine Mutter dem Lieblingsjünger empfahl, daß sie nicht trostlos

---

1) II, 8, 15:
Spráh tho zi iro súazo, ther ira sún zeizo
Sconen wórton ubar ál, so sun zi múater scal.

2) I, 20, 9 ff:
Thie múater thie rúzun, joh zahari úzfluzun,
thaz wéinon was in léngi hímilo gizéngi;
Thie brústi sie in óugtun, thaz fahs thána rouftun;
nist ther ío in gahi then jámar gisáhi.
Sie zalatun siu ío ubar dág, thár iz in theru wágun lag,
joh anan themo bárme thera múater zi hárme;
Nist wíb, thaz io gigangi in merun góringi,
odo merun grúnni mit kindu io giwúnni!
Inclóub man mit then suérton thaz kínd ir then hánton
joh zi iro léidlusti ném iz fon ther brústi.
Iira férah bot thaz wíb, thaz iz múasi haben líb;
ni funtun thía meina ginâda niheina.

sei, daß er an Sohnes Statt für sie sorge. Und wie Jesus, am Kreuze hängend, sich noch seiner Mutter annahm, dem fügt der Dichter hinzu: „So mögen auch wir unserer Mutter gedenken.“ IV, 32, 11—12.

Bisórgeta er thia múater thar so hángenter,
wir sin gibót ouh wírken inti bi unsa múater thénken!

Otfrid ist überhaupt dem Familienleben nicht fremd, er hat auch die Bruderliebe gekannt und war vielleicht selbst mit heiligem Eifer um das Seelenheil seiner Angehörigen bemüht, und hat darum das schöne geschwisterliche Verhältnis zwischen Andreas und Petrus so lebenswahr zu gestalten vermocht. Die Bibelstelle Joh. 1, 41, wie Andreas, der sein Heil in Jesu gefunden hat, auch seinen Bruder Petrus dafür gewinnen möchte, führt Otfrid weiter aus: „Andreas eilt zum Bruder und ruft: „Wir haben, lieber Mann, unser Heil gefunden; Bruder ich sage dir, ich konnte mich dessen nicht enthalten, zu Dir zu eilen, damit Du mit mir gehest, daß ich Dich dränge und Dich zu ihm leite: II, 7, 29—31.

Bruader, zéllu ih thir wár, ni móht ih mih intháben sar,
nih hera giílti zi thír, thaz thú thara giangis mit mír;
Thaz íh thih thes gibéitti, thara zi ímo leitti.[1])

Otfrid war kein Asket, der sich in die Enge der Klostermauern eingeschlossen und dem Weltleben entrückt, nur dem Studium und dem Dienste Gottes hingegeben hätte. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß er lebhafte Fühlung mit der Außenwelt behalten hat, daß menschliche Verhältnisse ihm nahe gingen, sein Innerstes tief berührten. Und wir können hieraus wieder den Rückschluß tun, daß ein Mensch der so innig die zartesten menschlichen Verhältnisse im Liebesleben zu schildern vermochte, oft noch in den Klostermauern des herzlichen Familienverkehrs in der Heimat gedachte. Bei der Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers, weiß er sich in die Seeleneinsamkeit des alten Ehepaares, das kinderlos ist, hineinzudenken: I, 4, 9: Unbera was thiu quéna kindo zéizero. Unfruchtbar war das Weib eines zarten Kindes. Und in herzbewegenden Worten schildert er die Elternfreude des alten Ehepaares: „Eine Herzensseligkeit wird das Kind für dich sein,“ (herzblidi), gibt er die Worte des Engels wieder. Voll naiver Schönheit und mit schöner Sinnlichkeit ausmalend ist seine Erzählung von der Geburt des Herrn und der Liebe von Mutter und Kind: „Die Mutter wußte weder, wo sie ihn badete, noch wo sie ihn legen sollte. Sie bot ihm mit Lust ihre jungfräuliche Brust dar, und schämte sich dessen nicht,

---

1) Der Bibeltext gibt dafür nur die kurze Notiz: erat autem Andreas, frater et dicit ei: invenimus messiam.

den Gottessohn zu säugen.“ Wie unvergleichlich schön weiß er die zärtliche Sorgfalt der Mutter zu schildern, wie sie das Kind hegte und pflegte, es zudeckte, in ihren Schoß setzte und hin und her bewegend einschläferte und dann an ihre Seite legte. „O wohl der Brüste,“ ruft er aus, „die der Heiland geküßt!“ I, 11, 33 ff:

Wár sinan gibádoti joh wár sinan gilégiti —
ni wánu thaz si iz wéssi bi theru gástwissi.
Biwánt sinan thoh thare mit láhonon sáre,
in thia kríppha sinan légita bi nóte, thih nu ságeta.
Tho bót si mit gilústi thio kíndisgun brústi;
ni méid sih, suntar sie óugti, then gotes sún sougti.
Wóla ward thio brústi, thio krist io gikústi,
joh múater, thiu nan quátta, inti émmizigen thágta;
Wóla thiu nan túzta inti in ira bárm sazta,
scóno nan insuébita inti bi íru nan gilégita!

Als die Hirten vom Felde kommen, weiß er ebenfalls nur durch einen kleinen Zug eine gemütvolle Situation zu entwerfen: „Wie sie dorhin kamen, da sehen sie die Mutter, die ihr Kind in den Schoß setzte und Joseph hütete ihrer“.[1]) I, 13, 9 ff. Und wie er mit der Mutter über die Geburt des herrlichen Kindes jubelt und in köstlich naiver Weise ihre liebende Sorgfalt schildert, so ist er von tiefem Leide erfüllt bei den Schmerzen, welche die Mutterbrust beim Martertode ihres Sohnes zerreißen werden. Bis in ihren Lebensnerv wird die scharfe Waffe dringen und beißende Pein ihre Seele verwunden; es wird ihr das Herz bluten, wie sie den geliebten Sohn dem Martertode entgegen gehen sieht: I, 15, 45.

Joh wuntot férah thinaz wáfan filu wássaz,
bítturu pina thia selbun séla thina.
Thu síhis sún liaban zi mártolonne zíahan;
so ríuzit thir thaz hérza thuruh míhila smerza.

Voll warmen Fühlens entwirft er das Bild der Prophetin Anna, die schon in ihrer Jugendzeit Witwe geworden war, und keines Mannes mehr gehrte. Und wie sie nun der Manneliebe darben mußte, da suchte sie ihren Trost bei Gott und weihte in Fasten und Beten ihr Leben dem Dienste des Herrn im Gotteshause: I, 16, 5:

Sid si thárben bigan thes líobes zi iro gómman,
so hábeta si in githáhti, war sie then dróst suahti.
zi themo gotes hús fuar si sár, joh léita si ira dága thar,
kúmta thár thaz ira sér, ni ruahta gómmannes mér.

---

1) Der Bibeltext gibt ihm nur die einfachen Worte an die Hand, Luc. 2, 16: et invenerunt Mariam et Joseph et infantem positum in praesepio.

Diese Stelle ist nicht nur eine Perle otfridischer Gemütstiefe, sie wirft auch ein Licht auf die Entfaltung des Gemütslebens im 9. Jahrhundert. Wenn daraus, daß bei den Germanen die Ehe zunächst ein Vertrag zwischen den Sippen ist, die Konsequenz gezogen wird, daß das Eheleben der zarteren, gemütvolleren Regungen entbehrte, so liegt in dieser Stelle ein Gegenbeweis, wird doch hier von einem Dichter des 9. Jahrhunderts in ergreifender Weise die Einsamkeit und Verlassenheit der Frau, die ihren Gatten verloren hat, geschildert. Auch für die leidenschaftliche Liebe der Geschlechter fehlten ihm die Ausdrücke nicht, sei es, daß er selbst Frauenliebe gekostet, oder daß er doch durch sein Weltleben den Zauber der irdischen Liebe kennt. So folgt er zwar in der Erzählung der Hochzeit zu Kana den Auslegungen Bedas und Alcuins, die diese Geschichte symbolisch auf die Gemeinde Gottes, deren Bräutigam Christus ist, beziehen, er weiß aber wieder trotz der Anlehnung die Wärme seines tiefen Gemütslebens darüber zu verbreiten, indem er die selige Lust der Braut, die von dem Bräutigam in die Himmelskammer geführt wird, sinnlich packend zum Ausdruck brigt: II, 9, 7—10.

Fernémet sar in ríhti, thaz krist ther brútigomo si,
joh drúta sine in lánte zi theru brúti ginante,
Thier in hímilkamaru irfúllit io mit gámanu
blídliches múates joh éwiniges gúates.

Auch an anderen Orten bewährt der Dichter, sei es auch nur durch ein Wort, einen Zusatz sein Gefühl für menschlich schöne Verhältnisse; so fügt er im Anschluß an die Stelle Joh. 3, 29 qui habet sponsam, sponsus est, wer die Braut hat, der ist der Bräutigam, noch den Zusatz hinzu, und er hält auch die Liebe zu seiner Vertrauten II, 13, 10: joh héltit er thia mínna bi sina drútinna.

Ueberall zieht ihn bei der dichterischen Behandlung eines Gegenstandes das Seelenvolle, Gemütstiefe an, dieses hebt er hervor und gestaltet es mit der ganzen Kraft seines Dichtergemütes aus. Von unvergänglicher Schönheit ist seine Bearbeitung der Profezeihung des Weltgerichtes. Dabei packt ihn besonders der Gedanke, wie die Scheidung der Geretteten von den Verdammten so manches auf Erden innig fest geknüpfte Band zerreißt: „da scheiden sich für immer, die hier auf Erden Geliebte waren; da scheidet sich die Mutter von dem Kinde, daß sie es nicht mehr finden kann und der Vater selbst wird von Mutter und Kinde gerissen. Da wird der ergebene Dienstmann von seinem Fürsten geschieden, die von jeher an einander gehangen, und innig vertraute Stammesgenossen, die sich hier in treuer Liebe zugetan waren, können sich dann kein Liebeszeichen mehr erweisen, sie müssen dort

empfangen, was ihnen hier auf Erden das Begehrenswerte schien und wonach sie am emsigsten trachteten: Süße Lieblichkeit, nach der die andern ewig weinen müssen; so scheidet sich die Welt; und der Freund wird vom Freunde unter großem Schmerze getrennt.[1]) Und wie innig weiß er dann in demselben Abschnitte das traute Verhältnis von Jesu zu seinen Auserwählten zu schildern, wie er sie mit lieblichen Worten begrüßt und voll Liebe ihnen zuruft: „Kommt alle die ihr die Gesegneten meines Vaters, — und" fügt er mit besonders feiner Wendung hinzu, „auch meine Liebtrauten seid und empfanget das Reich, das er vor Anbeginn der Welt bereitet hat." V, 20, 65—70:

Bigínnit er sie grúazen wórton filu súazen,
mit míhileru mínnu sines sélbes stimnu:
„Quemet," quít er thara zi in," thie giwíhte mines fáter sin,
giségenote síne, joh liabun drúta mine;
Intfáhet, thaz er woráhta, ríchi, thaz er gárota
er ánagengi wórolti, er íuih thara hóloti!

Selbst da, wo der Dichter sich an Vorbilder anlehnt und nicht selbständig arbeitet, fühlen wir doch überall das tiefe Empfinden, den warmen Herzenston des Dichters durch. In ergreifender Weise weiß er den Schmerz der Maria um den toten Herrn zu schildern, wie sie es sich nicht verdrießen ließ, am Rande des Grabes zn stehen, und um den zu weinen, den sie so sehr liebte; so groß war ihre Sehnsucht nach ihm; so sehr liebte sie ihn, daß sie dablieb und nach ihm ausschaute, als all' seine Trauten schon von dannen gegangen waren, so sehr verlangte ihr nach ihm. Und wie sie nun die zwei Engel im Grabe erschaut, die sie fragen, warum sie so bitterlich weine, da gibt sie zur Antwort: „Wohl habe ich Grund, mich auszuweinen, denn Schmerz und Leid über Begreifen sind mir angetan worden. Der Kummer, der mich bewegt, ist allem Schmerze ungleich, der mich je erfaßte, so ungeheuer, daß mir dünkt, ich überwinde ihn nicht mehr, und daß ich auf Erden keinen Trost mehr finden kann. Und nicht genug daran, daß man ihn erschlug, sie haben ihn auch verborgen,

1) V. 20, 39 ff:
Sih scéident thar zi líbe, thie wárun hiar gilíabe
zi áltere fúrdir, thaz gilóubi thu mir;
Múater fona kínde, thaz fúrdir si iz ni finde,
joh ther fáter, thaz ist wár, giscéidit sih fon in thar;
Giscéident sih in alawár hérero inti thégan thar
fon álteru líubi, then wórton mir gilóubi;
Gisíbbon filu líebe, thie wárun hiar in líbe
mit mínnon filu zéizen; ni múgun siez thar giwéizen!
53 Sih scéidit, so ih thir zéllu, sús thiu wórolt ellu,
fríunt fone fríunte mit míhilemo nóte!

darum wird nie mehr Freude in meine Brust einziehen.[1]) Und der Grundton des Nibelungenliedes, daß Liebe doch endlich mit Leide lohnt, klingt nach in den ergreifenden Worten: Da ich seine Liebe in mich ließ, da ward mir Liebe mit Leid zuteil." V, 7, 38:

Joh, so íh iu hiar nu zéllu, wárd mir we mit mínnu,
theih sino líubi in mih gilíaz, ob ih sia níazan ni muaz!

Wir sehen, auch hier liegt der ganzen Darstellungsweise die Voraussetzung eines leidenschaftlichen Verhältnisses zu Grunde, dem sinnliche Farben Leben und Wärme verleihen.

Außerordentlich bezeichnend für des Dichters ganze Veranlagung ist der Schluß seiner Widmungschrift an Hartmut, die ein hohes Lied der Liebe in ihrer reinsten Form genannt werden kann. „Denn, führt er aus, „Liebe ist die wahre Bruderschaft, die uns zur wahren Heimat geleitet; wenn wir uns in rechter Weise minnen, so sind wir den Menschen angenehm, und wo die wahre Liebe fehlt, da trifft Schmerz unsere Herzen und Trauer erfüllt uns gegen unsern Willen, und der Herr selbst hat in der Nacht, ehe er für uns dahinsterben wollte, uns noch zur wahren Liebe ermahnt, von der er uns selbst ein Vorbild gab." Von der allgemeinen Menschenliebe geht er dann auf persönliche Verhälnisse über, und bittet seine Freunde, im Gebete seiner gedenken zu wollen, und im Gebete Liebe und Gnade für ihn zu erflehen. So steht der Sänger des 9. Jahrhunderts in diesem Schlußkapitel da gleich dem Apostel des neuen Testamentes, der eine neue Lehre der liebesarmen Welt verkündet, das der herzlichen Menschenliebe und der an sein Volk und seine Freunde als letztes Ver-

---

1) V, 7, 1 ff:
Maríun thes thoh io nirthróz, stuant úzana thes grábes, roz
zi stéti thar ginóto, si mínnota inan thráto.
Hábeta si nu in war mín minna míhilo sin,
míhilo líubi, thes wórtes mir gilóubi,
5 Minna míhilo ubar ál, so íh thir hiar nu ságen scal:
thie drúta giangun thana sár; si stuant thoh, wéinota thar,
Si thia stát noh tho nirgáb joh luagata ávur in thaz gráb;
si ávur thar tho súahta, so hárto siu sin rúahta.
21 „Mág mih," quad si zi in tho, „lés! gilusten wéinonnes,
ser joh léid ubar wan ist mir hárto gidan.
Háben ih zi klágonne joh léidalih zi ságenne,
ni wéiz ih, les! in gáhe, war ih iz ánafahe.
25 Thaz sér, thaz thar ruarit míh, theist léidon allen úngilih;
iz ubárstígit noti allo wídarmuati;
Mir ist sér ubar sér, ni ubarwíntu ih iz mér,
ni wán es untar manne ímer dróst giwinne!
Sie éigun mir ginómanan liabon drúhtin minan,
30 Thaz min líaba herza, bi thiu rúarit mih thiu smérza.

mächtnis die inständige und herzliche Bitte richtet: „Kindlein, liebet Euch unter einander."

Wie die Zuschrift an Hartmut und Werinbert von inniger Freundschaft zeugt, so ist im allgemeinen ein treues Festhalten an denen, die ihm lieb und ergeben waren, ein Grundzug seines Wesens. Darum packt ihn bei seiner Schilderung des Lebens im Jenseits vor allem der Gedanke an die Herrlichkeit des Wiedersehens dort. In beweglichen Worten schildert er die Herzenseinsamkeit dessen, der in heißer Liebe ein Menschenkind umfängt, in einer Liebe die sein ganzes Seelenleben erfüllt. Und wenn sein Auge auch die geliebte Person nicht zu schauen vermag, so seufzet und verlanget sein Herz in tiefem Schmerze danach; schon am frühen Morgen beim Erwachen wenden sich seine Gedanken dort hin und sein ganzes Sehnen ist darauf hin gerichtet."[1]) Diese Stelle, zu manchen anderen gehalten, beweisen deutlich, daß ein tiefes, ungestilltes Sehnen nach Liebe sein Herz erfüllte, und ihn auf dieser Erden keinen festen Fuß mehr fassen ließ; sollen wir vielleicht den kühnen Schluß daraus ziehen, daß sein Herz nach Frauenliebe gehrte? Daß dem Dichter der Verzicht auf die Freuden der Welt nicht immer leicht geworden ist, und daß er oft in innerem Ringen dagegen ankämpfen mußte, verraten manche Stellen; er ist, wie jede echte Dichternatur, im schönen Sinne sinnlich veranlagt und vermag mit warmen Farben zu malen, warum sollte er nicht auch Frauenliebe gekostet haben, wie jener weltfreudige Bischof Salomon von Konstanz?

Wie er in mittelalterlich mönchischem Sinne glaubt, gegen manche rein menschliche Regung ankämpfen zu müssen, so eignet ihm eine tiefinnerliche Religiosität, ein Ringen nach Reinheit, nicht nur im äußeren Tun, sondern auch in der Gesinnung; darum bittet er in den Betrachtungen über das Kreuz Christi V, 3 ff: „Gib Herr, daß der Segen des Kreuzes auch meinem Leibe anhaften möge, daß es meine Brust von niedrigen Lüsten und mein Fühlen und Denken von niedrigem Trachten beschirme, daß Augen, Füße und Hände durch das

---

1) V, 23, 35 ff:
Thaz duit fílu manno, thaz er hiar mínnot gerno,
mit mínnu thes giflízit, in múat so diofo lázit;
Thaz wízist thu in giwíssi: thoh imo iz ábwertaz sí,
ni mág ouh mit then óugon zi géginwert iz scówon:
Yrwáchit er thoh filu frúa joh habet thaz múat sar tharzúa;
40 súftot sinaz hérza, thaz duit thes líobes smerza.
Thoh imo iz ábwertaz sí, thoh hugit er ío, war iz sí,
hábet sinan gíngon ío zi thes liobes thíngon.

hl. Zeichen vor den Nachstellungen des bösen Feindes beschirmt werden.“ V, 3, 1—2:

Gib, druhtin, ségan sinan in líchamon mínan,
joh theiz io híar in libe minera séla klibe!
13 Thaz scírme mih in brústin fon ármalichen lústin,
in hérzen joh in dátin fon úbilen githáhtin!

Reinheit im Fühlen und Denken ist ihm das höchste zu erstrebende Ziel, und so fleht er auch zu dem Herrn, er möge ihm verleihen, mit lauterem Trachten seine Obliegenheiten zu erfüllen, II, 24, 35:

Thaz wír tharana wérkon mit wákaren githánkon,
joh wír thaz io áhton mit lúteren gidráhton!

Mit Lauterkeit des Herzens verbindet sich eine schöne Wahrheitsliebe, die in hübscher Ausführung ohne Anlehnung an ein Vorbild in der Geschichte vom Sündenfall zu Tage tritt, wobei er besonders das Leugnen Adams verurteilt: „oh hätte er doch,“ ruft er aus, „seine Sünde bekannt und sie auf sich genommen, so wäre alles nicht so fürchterlich geworden und Gott hätte ihn in seiner Gnade wieder angenommen“. II, 6, 43:

Ob ér sih thoh biknáti; jáhi sos er dáti;
zaltiz állaz ufan síh: ni wúrtiz alles so égislih.
45 Iz irgiangi thánne zi béziremo thínge,
got ginádoti sin; léidor, thaz ni scólta sin.

Er hat ein Herz für alle, die Not oder Krankheit leiden, er fließt über besonders für die, welche mit der schrecklichsten aller Seuchen des Mittelalters, dem Aussatz behaftet sind, darum sagt er auch III, 1, 17 und 18 mit Bezug auf dieselben:

In ín irhuggu ih léwes léides filu séres;
rízuit mir thaz hérza, thaz dúat mir iro smérza.

Und wie erschüttert ist sein weiches Herz über den Kindermord zu Bethlehem. Wo der Bibeltext nur wenige Worte gibt, entwirft der Dichter eine schmerzbewegte Scene, er lebt sich in die Situation hinein und fühlt ein tiefes Erbarmen mit den unschuldigen Kleinen, deren hilfloser Zustand ihm so rührend erscheint. „Herodes sandte eine Menge Bewaffneter aus, die ohne Fechten ein großes Schlachten begannen, und die Kinder hielten stand zum Stechen,“ erzählt er, „denn die armen Wesen vermochten ja nicht zu sprechen.“ I, 20, 3—6:

Er santa mán mánage mit wáfanon garawe,
joh dátun se ana féhta míhila sláhta.
Thiu kínd gistuatun stéchan, thiu wíht ni mohtun spréchan.

Sich selbst zu beherrschen, die aufwallende Zornesregung niederzukämpfen ist ihm ein erstrebenswertes Ziel, und er nimmt sich ein Beispiel an Jesu Verhalten gegenüber den Pharisäern, der ihren Verdächtigungen stets ruhig und maßvoll entgegentritt. Dies giebt ihm Veranlassung zu einer langen, ohne Zweifel aus eigener Erfahrung geschöpften, moralischen Auseinandersetzung zu Joh. 8, in der er sich zwar dem Grundgedanken nach an Beda's und Alcuin's Auslegung dieser Stelle anlehnt [1]), die aber in ihrer Weiterausführung ganz selbständig ist. Er sagt darin: „Der Herr lehrt uns hier, wie wir geduldig sein mögen, denn keiner ist unter uns, der nicht sofort wieder schelte, wenn er gescholten wird; wir wollen keinen Zorn ertragen, und wie Hohn scheint es uns, daß einer im Wortkampf ein herbes Wort unausgesprochen lassen solle". III, 19, 3 ff.:

Nist untar úns, theiz thúlte, thaz únsih íaman skélte,
theist sar fílu redi, thaz wír thar sprechan wídari.
5 Ni wollen óuh ubar tház firdragan zórn nihéinaz,
uns thúnkit in giwíssi, thaz iz hónida si,
Tház wir thes bigínnen, wir hónida gihéngen,
oda in thes wórtes wige wiht íamanne firsuige.

„Wie ganz anders", ruft er aus, „hat Jesus gehandelt; Jesus hätte seine Widersacher vernichten können, wenn er gewollt hätte, und er mied sie nur, während wir stets das schlimmste tun, was wir tun können, und wenn es uns an der Möglichkeit dazu gebricht, so drohen wir doch damit". Z. 29—30:

Wír duen avur zi érist só wir mugun wírsist;
brístit uns thera dáti, so thréwen wir zi nóti.

„Mögen wir daher alle den Herrn zum Vorbilde nehmen und den bösen Geist in uns niederkämpfen". Z. 33:

Bílidon thaz ouh álle, so wer so wóla wolle,
so wér so thes githénke, then díufal biskrénke!

Ihm selbst mit seinem lebhaften, innigen Fühlen ist wohl der Verzicht auf die Welt nicht immer leicht geworden, und oft, wenn er glaubt, die Verlockungen niedergetreten zu haben, erheben sie sich wieder, darum vergleicht er die Gelüste des Leibes mit Gras und Blumen, die im Menschen blühen, um bald zu verdorren; darum sollen wir dieses Gras niederzwingen und seine Süße unter unsere Füße treten, daß es durch dieses unser Tun verwelke, denn nur dann, wenn wir die Genüsse der Fleischeslust niederhalten, können wir am Mahle des Herrn Teil nehmen. Es tritt hier ein asketischer Zug der Weltflucht

---

1) Quo a proximis ex falsitate contumelias accipimus, eorum etiam vera mala taceamus.

entgegen und doch wieder ein sinnenfreudiger Zug, denn die Genüsse der Welt erscheinen ihm wohl als etwas, was zu meiden, was zwar Sünde, aber doch schön, süß ist; III, 7, 63 ff.:

Thaz gras sint ákusti, thes líchamen lústi;
sie blyent hiar in mánne sar zerthórrenne.
65. Wir scúlun thes bigínnan, súlih gras io thuingan
jóh thio sino súazi al drétan untar fúazi,
Thaz siu mit thémo werke al untar úns irwélke
joh síh ouh widar réhte fúrdir zi úns ni irrihte.

Als bestes Mittel gegen diese Anfechtungen erscheint ihm die Vertiefung in die heilige Schrift; und wir erkennen den in seiner Zelle grüblerisch nachdenkenden Mönch, wenn er fortfährt: „Darum grüble du dem schlichten Sinne der hl. Schrift nach, dort findest du viel geistliches Brot unter der Kruste, des dich wohl gelüsten mag, und wenn du emsig dich bemühst, so welken dir die bösen Gedanken, das Gras, das du niedergetreten hast, richtet sich weniger gegen dich auf und die bösen Lüste geben dir längere Frist; einen viel teureren Schatz findest du dort, den Herrn Jesum Christum, der dich vor dem Tode bewahren wird." III, 7, 75 ff.[1])

Die ganze Ausführung in ihrem zu Herzen sprechenden Tone schlichter Innigkeit klingt fast wie ein Selbstbekenntnis des Dichters, den in der engen Klosterzelle lockende Bilder von Welt- und Lebensgenuß schmeichelnd umgaukeln, er hat sich erst durch Kampf zum Seelenfrieden hindurchringen müssen. Fest zu werden im Innern, darum fleht er den Herrn, und das wünscht er für jeden seines Volkes, jeder möge schon früh am Tage die göttlichen Dinge in seinem Sinne erwägen und sie fest in seinen Gedanken behalten, II, 24, 11:

Tház sies wola lústi, thiu léra in wari fésti,
thia se thár innan thés hortun míthontes;
Thaz síe erwáchetin frúa joh hogtin hárto tharazua,
jóh iz wari fésti ínnan iro brústi.

Wie ein Entsagen des Erdenglückes aber klingt es, wenn er am Schlusse desselben Kapitels zum Herrn um Aufnahme in

---

1) Lís thir mit giwúrti in thero búahstabo hérti,
grúbilo in geríhti in thes giscríbes slihti:
Thar findist thu io thuruh nót filu géistlichaz brót
úntar themo gikrúste, in thiu thih es wóla luste.
Oba thu iz thíko filu dúas: so wéhsit thir thaz kristes múas
80 émmizigen thanne; so quimit iz wóla manne.
so thú io in thía redina thar lángor sizis óbana:
so thir ther ábaho githank welket mér ana wank;
Joh sih thaz grás thar untar thír min irríhtit widar thír,
thio argun gilústi gébent thir furdir frísti;
Joh findist thu óuh ana tház thar dréso filu díuraz.

die Seligkeit fleht: wir ni géron wihtes mer, II, 24, 42; man möchte versucht sein, hinzuzusetzen: Erdenfreuden gehren wir nicht mehr.

Jetzt ist es stille in ihm geworden und die Milde des gereiften Alters erfüllt sein Herz, darum wünscht er, es möge jedem der alte Haß, wie Kain ihn hegte, fremd sein und die Milde Davids seinen Sinn erfüllen, daß unser Herz von wahrer Liebe, die der Herr selbst vor seinem Tode uns noch anempfahl, erglühe.

Er hat mit dem Weltleben und seinen Kämpfen ausgerungen, und eine tiefe Sehnsucht nach der wahren Heimat erfüllt seine Seele. Am ergreifendsten verleiht er derselben Ausdruck in der bekannten, oft schon zitierten Ausführung zu der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande. Sie bildet ein ergreifendes Gemälde einer nach Gott und der ewigen Heimat verlangenden Seele, die im irdischen Treiben keine Befriedigung fand. Ob Otfrid, wie von Grimm und anderen Forschern vermutet wird, hier Jugendeindrücke verarbeitet und das Heimweh, das er als Knabe oder Jüngling in der fremden Klosterschule zu St. Gallen oder Fulda empfand, schildert, ist immerhin fraglich. Zweifellos aber ist, daß der Dichter Herzenstöne anschlägt, die nur einem Innern entquellen können, das die Einsamkeit, das Verlangen nach der Heimat selbst tief empfunden hat. Ob sich nun Otfrid erst nach schweren Schicksalen, nachdem das Weltleben ihm manche Wunden geschlagen hat, in die Enge der Klosterzelle zurückzog, ob er einer oben ausgesprochenen Vermutung gemäß als puer oblatus schon frühe dem Kloster übergeben worden war, und, zum Manne herangewachsen, wie in der Einleitung geschildert, in politischen Missionen mit dem Hof- und Weltleben vertraut war (eine Hypothese, für die auch der Umstand sprechen würde, daß er dem Kaiser Ludwig dem Deutschen sein Buch widmete), er kennt jedenfalls die Unbill der Welt und ist ihres Treibens müde. Und darum verschmelzen sich in seiner dichterischen Fantasie Kindheitserinnerungen an die seligen Heimatszeiten mit dem Verlangen nach dem Paradiese, dessen wir durch unsere Sünden verlustig gegangen sind. Zwar ist der Dichter auch hier nicht ganz originell, sondern er folgt dem Kommentar des Rhabanus Maurus zu Matth. 2. Die Stelle bei Rhabanus möge vollständig wieder gegeben werden, da sie ein treffliches Beispiel dafür bietet, wie tief und gemütvoll Otfrid wenige trockene Moralsätze seiner Quelle zu gestalten vermag. Bei Rhabanus heißt es:

in eo, quod magi faciunt admoniti, nobis profecto insinuant quid faciamus. Regio quippe nostra paradisus est, ad quem Jesu cognito redire per viam, qua venimus, pro-

hibemur. A regione etenim nostra superbiendo, inoboediendo, discessimus; sed necesse est, ad eam flendo, oboediendo, visibilia contemnendo atque appetitum carnis refrenando redeamus. Per aliam viam ad nostram regionem regredimur, quippe qui a paradisi gaudio per dilectamenta discessimus, ad hoc per lamenta revocamur.

Otfrid aber gestaltet das Thema nun weiter aus: „Diese Fahrt mahnt uns, daß wir uns mühen sollen, unser angestammtes Land aufzusuchen". Er geht also auch hier wieder von dem Begriffe des angestammten Erbes aus, der ihm wohl als Sohn aus altadeliger Familie besonders nahe lag. „Es ist so herrlich, dieses Land, dessen Name Paradies ist, daß ich nie, so lang ich lebe, zu Ende kommen würde, selbst wenn jedes meiner Glieder es zu rühmen vermöchte. Da ist Leben ohne Tod, Licht ohne Finsternis[1]), ein Adelsgeschlecht von Engeln, und ewige Wonne (das Wort wunna bei Otfrid wohl noch im alten Sinne des herrlichen Wohnplatzes zu fassen zum Verbum wunian). Daß wir dieses Land verlassen, des müssen wir ewig sehnsuchtsvolle Thränen vergießen. Aus Uebermut durch unseren Eigenwillen hinweggelockt, sind wir von dannen gefahren. Wir wollten nicht auf bessere Einsicht hören, darum sind wir nun Rechtlose im fernen Lande und unser angestammtes Erbgut liegt verödet. Darum darben wir nun so vieler Liebe und dulden hier bittere Zeiten. Die Welt hat uns tiefe Wunden geschlagen, darum müssen wir nun hier trauern." Und schmerzlich klagend ruft er dann aus: „Oh Fremde, wie hart bist du! Ich selbst habe es an mir erlebt, wie drückend schwer du bist. Denn wer des Heimatbodens entbehrt, der muß in harter Knechtsarbeit sich mühen. Ich selbst habe es empfunden. Nichts begehrenswertes fand ich in dir, kein anderes Gut als kummervollen Sinn und ein trauriges Herze. Darum verlangt uns nach der Heimat, so laßt uns, wie die Magier, andere Straßen gehen, den Weg, der uns zu unserem himmlischen Erbe führt.[2])

---

1) Anlehnung an Muspilli.

2) I, 18, 1—34:

Mánot unsih thisu fárt, thaz wír es wesen ánawart,
wir únsih ouh birúachen inti eigan lánt suachen.
Thu ni bíst es, wan ih, wís: thaz lánt thaz heizit páradis;
ih meg iz lóbon harto, ni girínnit mih thero wórto.
5 Thóh mir megi lídolih sprechan wórtogilíh,
ni mag ih thóh mit worte thes lóbes queman zi énte.
Ni bist es ío giloubo, sélbo thu iz ni scówo.
ni mahtu iz óuh noh thanne yrzellen íomanne.
Thar ist líb ana tód, líoht ana fínstri,
10 éngilichaz kúnni joh éwinigo wúnni.
Wir éigun iz firlázan; thaz mugun wir ío riazan

Er selbst hat nun mit der Welt abgeschlossen, und bestrebt sich durch Herzensgüte, demütigen Sinn und wahre Bruderliebe den Frieden seiner Seele zu erlangen in Unterwerfung unter die Ordensregel, in Enthaltsamkeit und Entsagen der Weltlust. Auf diesem Pfade hofft er Gott angenehm zu werden und sich die wahre Heimat im Himmel zu erwerben: I, 18, 37-44:

Thu scalt haben gúati joh mihilo ótmuati,
in hérzen io zi nóti waro káritati;
Dua thir zi giwúrti scono fúriburti,
40 wis hórsam io zi gúate, ni hóri themo muate;
Innan thines hérzen kust ni láz thir thesa wóroltlust,
fliuh thia géginwerti: so quimit thir frúma in henti.
Húgi, wio ih tharfóra quad, thiz ist ther ánder pad;
gang thésan weg, ih sagen thir éin, er giléitit thih héim.

Wie in der angeführten Stelle, so bricht noch an mancher ein weltmüdes Sehnen nach einer besseren Heimat, eine tiefe Sehnsucht nach Frieden nicht nur mit der Welt und ihren Kämpfen, sondern auch der inneren Ruhe, die sich auf das Herz wie Sonnenschein nach Sturm und Unwetter legt, durch. Darum führt er IV, 5, 35 ff. aus:

„Der Herr leitet dich mit Lust zu deiner wahren Heimat und lenkt unser aller Weg zu der festen Burg des hohen himmlischen Herrschaftsgebietes; da ist Friede und Recht und Gottesnähe; wohl dem, der da ist! Z. 35:

Er léitet mit gilústi thih zer héimwisti,
joh ríhtet unsih álle zi themo kástelle;

---

joh zen ínheimon io émmizígen wéinon.
Wir fúarun thanana nóti thuruh úbarmuati,
yrspúan unsih so stíllo ther unser múatwillo.
15 Ni wóltun wir gilós sin, harto wégen wir es scín,
nu riazen élilente in frémidemo lante;
Nu ligit úmbitherbi thaz unser ádalerbi,
ni níazen sino gúati; so duat uns úbarmuati!
Thárben wir nu, léwes, líebes filu mánages,
20 joh thúlten híar nu nóti bíttero ziti.
Nu birun wir mórnente mit séru hiar in lánte,
in mánagfalten wúnton bi únseren sunton;
Arabeiti mánego sint uns híar io gárawo,
ni wollen héim wison wir wenegon wéison.
25 Wolaga élilenti, hárto bistu hérti,
thu bist hárto filu suár, thaz ságen ih thir in álawar.
mit árabeitin wérbent, thie héiminges thárbent;
ih haben iz fúntan in mír, ni fand ih líebes wiht in thír;
Ni fand in thír ih ander gúat, suntar rózagaz muat,
30 séragaz herza joh mánagfalta smérza.
Ob uns in múat gigange, thaz unsih héim lange,
zi thémo lante in gáhe ouh jámar gifáhe:
Farames so thíe ginoza ouh ándara straza,
then wég, ther unsih wénte zi éigenemo lánte.

Zi filu hohen múron joh zi éiginen gibúron,
zi fésti thes wíches, thes hohen hímilriches.
Thaz ander ál theist niwíht; theist frides fúrista gisíht,
sélben gotes náhwist; so wóla nan, ther thár ist!

Der Dichter ist alt und hinfällig geworden, und die Gebrechen des Alters haben auch ihn nicht verschont, da Atemnot und Husten seine Brust quälen, da er von erbarmungslosem Froste, von der Hitze des Sommers zu leiden hat. Zwar lehnt sich Otfrid hier wieder an eine Stelle des Rhabanus Maurus an[1]), doch wie Selbsterlebtes und wehmütige Erinnerung an eine kraftvolle Jugend klingt es, wenn er dann weiter sagt: Keiner ist auf Erden, der nicht der Krankheit verfalle und den nicht, selbst wenn er heute noch rüstig ist, schließlich das Alter bezwingt, das ihm alle Liebe verbittert und seine Kraft lahm legt, das seine jugendliche Trefflichkeit bezwingt V, 23, 135:

Fróst, ther úmblider íst, ther ni gíbit thir thia fríst,
hízza ginóto suárlichero dáto.
Nist óuh in érdriche, núb er hiar irsíache,
nub er ío innan thés sih lade fórahtennes.
Ni wirthit óuh innan thés (zi stunton brést imo thes),
140 ni in júngistemo thínge thoh élti nan githuínge,
Thiu mo állaz liob insélzit joh máhto nan gihélzit,
duit imo wídarmuati thia júgundlichen gúati.

Und so klingt das ganze 23. Kapitel, das eigentliche Schlußkapitel des V. Buches, das, wie kein anderes, einen tiefen Einblick in das Sein und Wesen des Dichters gewährt, da es, mit ganz geringen Ausnahmen, selbständig ausgeführt wird, in Klagen des lebensmüden Greises aus, der schwere Schicksale hinter sich hat und dieses Leben verlassen möchte: „Hier ist nur Weh", klagt er, „und maßloser Schmerz, den wir nicht überwinden können, es komme uns kraft- und hilflosen Menschen denn durch Gottes Gnaden". Gerade der Ausdruck muade ist bezeichnend für Otfrids Gemütsverfassung, zu der Zeit, da er diese letzten Kapitel, jedenfalls am Lebensabend geschrieben: umschließt er doch den Begriff des armselig Verlassenen, hilflosen, elenden Bettlers, wie solche oft an den Klosterpforten gepocht und um Herberge gefleht haben mögen; und gleich diesen erscheint ihm die Welt rauh und hart, ein Tal der Tränen, wo nur Weinen und Wehklagen ist. V, 23, 91:

Híar ist io wewo joh állo ziti séro
joh stúnta filu suáro, thaz wízist thu giwáro.

1) ibi . . nulla frigoris, nulla ardoris asperitas; non est senectus ibi nec senectutis miseria.

Ummézzigaz sér, thaz ni ubarwínten wir mér,
ni si óba iz quéme uns múadon fon drúhtines ginádon.

Nachdem wir auf diese Weise versucht haben, dem Dichter Otfrid von seiner rein menschlichen Seite etwas näher zu kommen, einen Einblick in sein Gefühlsleben mit einem gelegentlichen Streiflicht auf sein Welt- und Erdenleben zu erlangen, möge nun seine Bildung, Kenntnisse, seine Stellung zur Wissenschaft näher beleuchtet werden. Wir können wohl sagen, daß Otfrid eine für seine Zeit universale Bildung besaß, geschult von den besten Lehrern und größten Männern seiner Zeit. Er nennt sich selbst in seiner Zuschrift an den Erzbischof Liutbert von Mainz einen Schüler des Rhabanus Maurus [1]), des hochberühmten Leiters der Fuldaer Klosterschule. Diese vorzügliche Schulung verläugnet sich nirgends. Sie zeigt sich in der klaren, logischen, zielbewußten Anlage seines Werkes, das er in 5 Bücher mit durchschnittlich 25 Kapiteln teilt. Er steht auch dem Umfange seines Stoffes nicht ratlos gegenüber, sondern er wählt mit Bedacht diejenigen Teile aus, die zu seinem Zwecke brauchbar sind, um ohne Stoffüberladung doch Vollständigkeit und ein harmonisch abgerundetes Ganzes zu erzielen. Darüber äußert er sich IV, 1, 23 ff.: „ich schreibe zwar nicht alles vollständig, möchte aber doch nichts wesentliches auslassen, das ich doch nicht wenigstens noch berühren möchte, um dann alles um den Mittelpunkt des Ganzen, das Heil durch Christum, zu gruppieren. Darum ließ er auch viele Wunder, die der Herr getan, aus, oder streifte sie nur. Z. 23:

Giwisso wízist thu tház: ni scríb ih thaz hiar állaz,
joh híar ouh ni firláze, nub íh es waz gigrúaze;
25 Nub íh es thoh bigínne, es étheswaz gizélle,
jóh óuh thanne giíle zi thes krúzonnes héile.

Er ist ein feiner Geist, geschult an der Dialektik der Alten, die klassische Feinheit und Formenschönheit hat auch er sich zu eigen gemacht, Ebenmaß in allen Handlungen, Feinsinnigkeit im Denken ist das Ziel seines Strebens, sind Tugenden, die er an dem Herrscher, den er so hoch schätzt, Ludwig dem Deutschen, besonders hervorhebt; ad Ludovicum, Z 13:

Uuanta er ist édil Franko, wísero gethánko,
wísera rédinu; thaz dúit er al mit ébinu.
15 In sínes selbes brústi ist hérza filu fésti,
mánagfalto gúati; bi thiu ist sínen er gimúati.

---

1) ad Liutbertum 123: et quia a Rhabano venerandæ memoriæ, digno vestræ sedis quondam praesule, educata parum mea parvitas est, praesulatus vestræ dignitati sapientiæque in vobis pari commendare curavi.

Cléinero githánko so íst ther selbo Fránko,
so íst ther selbo édilinc; ther héizit avur Lúdowic.

Er sucht breite Darstellung zu vermeiden, wenn er auch als Sohn seiner Zeit gelegentlich in ermüdende Auseinandersetzungen verfällt, was uns besonders auffällt, wenn wir sein Werk als Ganzes betrachten. Wesentlich anders aber lautet unser Urteil, wenn wir auf die Entstehungsart des Ganzen sehen, und im Auge behalten, daß es ein Lebenswerk war, bei dem in langsamem, stetem Anwachsen sich ein Kapitel zum anderen fügte; dann werden wir auch gewahr, wie jedes einzelne Kapitel ein kleines Kunstwerk für sich, ein abgerundetes Ganze bildet. Zierlichkeit in der Darstellung erstrebte er vor allem, daher auch das Wort klein, im damaligen Wortverstande das feine, feingliederige, zierliche bedeutend, sein oft gebrauchtes Lieblingswort ist. Darum empfindet er es auch als bitteren Mangel seiner dialektisch noch wenig entwickelten Muttersprache, daß sie nicht fähig ist, alle Feinheiten des Gedankens und Ausdruckes zur Geltung zu bringen; so beklagt er V, 14, 3—6 die Ungeschmeidigkeit der fränkischen Sprache:

Únodi ist iz hárto sus frénkisgero wórto
thia kléini al zi giságanne joh zi irrékenne;
5 Thoh will ih es mit wíllen hiar lúzilin gizéllen,
gizéigon ouh in wára, war thú es lisis méra.

Otfrid schließt daran dann eine Ausdeutung der Erzählung vom Fischfange im Meere (Joh. 21), die völlig abhängig von Gregor und Augustin ist [1]), beide sind ihm jedoch nicht nur Lehrmeister in der Bibelauslegung, sondern vor allem in der Kunst der formvollendeten, feinen Darstellung, V, 14, 25:

Gregórius der gúato er spúnota iz gimúato,
joh filu scóno in war mín, so ist giwónaheit sín;
Iz Augustínus rechit joh fílu kleino inthékit,
ther uns hárto mánag guat offan scóno giduat.[2])

Von klassischen Dichtern nennt er Virgil, Lucanus, Ovid, die durch ihre Werke ihre Sprache zierten.[3]) Er ist auch mit der lateinisch-christlichen Literatur vertraut und kennt Juvencus, Arator und Prudentius, welch letztere vermutlich in verschiedener Hinsicht Vorbilder für ihn wurden. Arator schrieb eine Apostelgeschichte in Versen, der er ebenfalls zwei Widmungen voranschickt, doch kann diese Uebereinstimmung auch zufällig sein und ist nicht notwendig auf Nachahmung von Seiten Otfrids zurückzuführen. Prudentius, der eine Genealogie in

1) Greg. homil. 24; August. tractat. in Joh. 21, 11.
2) August. tractat. in Joh. 21, 11.
3) ad Liutb. z. 13. Virgilius, Lucanus, Ovidius caeterique quam plurimi suorum facta decorarent lingua nativa.

vierzeiligen Abschnitten schrieb, hat vielleicht darin auf den Dichter gewirkt[1]).

Den durch klassische Studien geschulten Grammatiker verrät seine Widmungsschrift an Liutbert, wo er über seine barbarische Muttersprache klagt, die ungepflegt und ungeschult sei, und ungewohnt der Zügel der grammatischen Kunst.[2]) Und welch feines Ohr er für die Laute und Nüancen seiner Sprache hat, geht aus manchen Bemerkungen hervor, die immerhin für einen Mann des 9. Jahrhunderts bemerkenswert sind. So unterscheidet er z. B. das vokalische i von dem konsonantischen j, seinem Ohre entgeht es nicht, daß nach der Aussprache seiner Zeit einzelne Laute eine Zwischenstufe zwischen a, e, i, u bilden, den er mit dem griechischen Lautzeichen y unterscheidet. Es liegt ihm auch daran, durch Verschleifungen seiner Sprache möglichst leicht dahin gleitenden Fluß zu geben und um diese Spracherscheinungen idiomatisch wiedergeben zu können, studiert er dieselben an der lebenden, gesprochenen Sprache (ad L. 80, 81, quod in communi quoque nostra locutione, si sollerter intendimus nos agere nimium invenimus). Da bezeichnet er z phonetisch richtig als einen Laut, der durch Zischen zwischen den Zähnen hervorgebracht wird[3].) Kurz, wir könnten fast Otfrid als einen Vorläufer der heute solch üppige Blüten treibenden Wissenschaft der Phonetik bezeichnen.

Otfrid hat sich aber nicht nur genießend in die Schätze der klassischen Literatur versenkt, er hat sie auch mit kritischem Auge geprüft, sie zur dialektischen Schulung des Geistes gebraucht, darum sagt er I, 1, 18: Studiere ihre Schriften, das übt dein Denken,

nim góuma thera díhta: thaz húrsgit thina dráhta.

Er gibt des Weitern eine kurze Skizze über das Wesen der klassischen Metrik, über Quantität und Versfüße und deren Formvollendung erscheint ihm in ihrer Zierlichkeit und Feinheit wie ein Kunstwerk aus Elfenbein, I, 1, i, 15:

Sie máchont iz so réhtaz joh so filu sléhtaz
iz ist gifúagit al in éin, selp so hélphantes béin.

Der klassischen Reinheit der alten Sprache gegenüber mußte ihm freilich die fränkische Zunge schwerfällig, ungefüg erscheinen; er nennt sie rauh und sich schwer der lateinischen Glätte einfügend. Auch empfindet er es als einen bitteren Mangel, daß seine Franken nicht, wie die Völker der Antike, die Taten ihrer Vorväter zum Gedächtnis aufzeichneten. Besonders aber er-

---

1) Arator und Prudentius, als Vorbilder Otfrids, von W. Olsen. Z. f. d. A., Bd. 29 (n. F. 17), S. 342—347.

2) hujus enim linguae barbaries ut est inculta et indisciplinabilis atque insueta capi regulari freno grammaticae artis. ad Liutb. z. 56 ff.

3) Vergl. darüber ad Liutb. 56—100.

füllt es ihn mit Schmerz, daß so viel hervorragende Männer verschmäht haben, ihre eigene Sprache auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu bringen, daß sie sich vor Verunstaltung der lateinischen und griechischen Sprache scheuen und keine Uebung im richtigen Gebrauche der eigenen Sprache haben und doch sei es nur billig, daß die Glieder des menschlichen Geschlechtes ihren Urheber jedes in seiner Sprache lobpreisen, wie verdorben und kunstlos sie auch sein möge.[1])

Wenn Otfrid daher sich gegen seine Muttersprache kehren muß, so entspringen diese Aeußerungen einem Gemüte, das sein Vaterland liebt, einem Herzen, das höher schlägt bei dem Gedanken an all' dessen Vorzüge. Auch für seine Sprache fehlt es ihm trotz dieser Aeußerungen nicht an Verständnis, er rühmt an ihr den geraden treffenden Ausdruck, ihre schöne Einfachheit, I, i, 35—36, 1:

Níst si so gisúngan, mit régulu bithuúngan:
si hábet thoh thia ríhti in scóneru slíhti.

Und mit dieser Anerkennung ihrer Vorzüge paart sich ein schönes Nationalgefühl und der heiße Wunsch, sein Volk auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu heben. „Warum sollten wir Franken allein das nicht vermögen, was andere Völker können!" ruft er aus. „Wenn unsere Sprache auch nicht so geschult und in Regeln gefaßt ist, so läßt sie sich doch durch Sorgfalt wohllautend gestalten, I, 1, 37:

Ili thu zi nóte, theiz scóno thoh gilúte,
joh gótes wizod thánne tharána scono hélle.

Ein warmer, begeisterungsvoller Patriotismus, der sich mit fast elementarer Gewalt mitten durch eine Reihe sprachlicher und grammatischer Erwägungen durchbricht, spricht sich aber besonders in I, 1, 56 ff aus: „Warum", ruft er aus, „sollen wir den Griechen in der Pflege des Schönen nachstehen, sind die Franken doch ebenso kraftvoll wie die Völker des Altertums, stehen sie ihnen doch nicht in Gewandtheit der Waffen nach, verfügen sie doch über eine ausgebreitete Herrschaft und bewohnen ein treffliches Land, in dem es an nichts mangelt. Nicht nur, daß der Boden ein treffliches Ackerland bietet, er birgt auch reiche Schätze an Kupfer und eisernen Steinen; er hat Silbers die Menge und aus dem Flußsande wird Gold gewaschen.[2])

---

1) ad Liutb. 100—120.

2) I, 1, 57:
Ziu sculun Fránkon, so ih quád, zi thiu éinan wesan úngimah,
thie líutes wiht ni duáltun, thie wir hiar óba zaltun?
Sie sint so sáma chuani, sélb so thie Románi;
60 ni thárf man thaz ouh rédinon, thaz Kríachi in thes giwídaron.
Sie éigun in zi núzzi so sámalicho wízzi,

Es folgt hierauf eine Lobpreisung der Franken als Kriegsvolk, das sich stolz seine Unabhängigkeit zu wahren gewußt hat. Er lehnt sich allerdings in diesen Ausführungen an Chronisten an[1]), und möchte nach ihrem Vorgange sein Volk als gleicher Abstammung mit den Völkern des Altertums erweisen, mit Alexanders des Großen Geschlecht verwandt, I, 1, 87:

Lás ih iu in alawár in einen búachon (ih weiz wár),
sie in síbbu joh in áhtu sin Alexándres slahtu.

Otfrid ist aber kein bloßer Kompilator, zu dem man ihn des öfteren herabsetzen wollte; selbst bei offenbaren und von ihm selbst anerkannten Entlehnungen bricht doch wieder seine nationale Auffassung und Eigenart durch und er weiß die Schilderung der Kriegstüchtigkeit seines Frankenvolkes zu einem lebensvollen Bilde heimischen Kriegswesens zu gestalten. „Keiner", ruft er begeistert aus, „ist unter ihnen, der einen fremden König über sich dulden würde, oder ein anderes Volk über sich gebieten lasse. So lange sie ihren König unverwundet wissen, fürchten sie sich vor keinem; ihr König ist behende, wo Gefahr ist, weise und kühn. Darum wagt auch keiner ihn anzugreifen, da ihn seine Franken verteidigen, die in Gefahr mit ihren Pferden den Ring um ihn bilden, I, 1, 93:

Nist untar ín, thaz thúlte, thaz kúning iro wálte
in wórolti nihéine, ni si thíe sie zugun héime;
95 Odo in érdringe ánder thes begínne
in thihhéinigemo thíete, thaz ubar síe gibíete.
Thes éigun sie io núzzi, in snélli joh in wízzi;
ni intratent sie nihéinan, unz se ínan eigun héilan.
Er ist gizál ubar ál, io so édilthegan skál;
100 wíser inti kúani; thero éigun sie ío ginúagi.
Wéltit er githíuto mánagero líuto
joh ziuhit er se réine selb so síne heime.
Ni sínt, thie ímo ouh derien, in thiu nan Fránkon werien;
thie snélli sine irbiten, thaz síe nan umbiriten.

---

in félde joh in wálde so sint sie sámabalde;
Ríhiduam ginúagi joh sint ouh fílu kuani,
Zi wáfane snelle so sínt thie thégana alle.
65 Si búent mit gizíugon (joh warun io thes giwón)
in gúatemo lánte; bi thíu sint sié únscante.
Iz ist fílu feizit, hárto ist iz giwéizit
mit mánagfalton éhtin; níst iz bi unsen fréhtin.
Zi núzze grébit man ouh thár ér inti kúphar,
70 joh bi thia meina ísine steina;
Ouh thárazua fúagi sílabar ginúagi;
joh lésent thar in lánte góld in iro sante.
sie sint fástmuate zi mánagemo guate,
zi mánageru núzzi; thaz dúent in iro wízzi.

2) Fredegarius scholasticus; Zarncke, Berichte d. k. sächs. Akad. 1866, S. 261—270.

Wie diese Stelle schon andeutet, war Otfrid auch mit mancherlei Geschichtschroniken, deren er habhaft werden konnte, vertraut, und zwar hat Zarncke[1]) nachgewiesen, daß die oben genannten Ausführungen über Ursprung und Waffenruhm der Franken aus der Chronik des Fredegarius Scholastikus stammen, der die genannten Stellen den Chroniken von Gregor v. Tours und Hieronymus entnahm.

Es erübrigt noch, Otfrids Bekanntschaft mit den Kirchenschriftstellern bezw. die Quellen, die er für sein Werk benutzte, anzuführen, um den ganzen Umfang seines Könnens und Wissens klarzulegen. Die Quellen zu Otfried sind schon von verschiedener Seite[2]) bis ins einzelne erforscht worden, so daß es sich hier nur um eine summarische Zusammenstellung handelt. Zu Grunde liegt der Vulgatatext, von dem er besonders das Johannesevangelium benützte mit Alcuins Kommentar. Auch hat Kelle nachgewiesen, daß Otfrid nicht immer selbständig auf die Kirchenväter zurückgeht, sondern seine Zitate dem oben genannten Kommentare entnimmt, was daraus ersichtlich, daß er seine Verse aus Gregor, Beda oder Augustin gewöhnlich da anbringt, wo sie auch bei Alcuin eingefügt sind.[1])

Doch kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß unser Dichter Gregor nnd Augustin auch direkt aus eigener Lektüre gekannt hat, das ist schon ersichtlich aus der schon genannten Stelle V, 14, wo er die beiden Kirchenväter als seine Lehrmeister in der Kunst formvollendeter Darstellung rühmt. Von anderen Kommentaren benützt er Bedas und Rhabanus Matthäuskommentar und des ersteren Erklärungen zu Lukas. Am wenigsten hat er das Markusevangelium benutzt, auch keinen Kommentar dafür gebraucht. Sonst kennt er noch Gregors Homilien und die Psalmen, er ist auch mit der Geschichte des alten Testamentes wohl vertraut, die er gelegentlich wie Isaaks Opferung (II, 9 ff.) in seinen Text verwebt. Kelle[4]) hat ferner aus einem Bücherverzeichnisse des Klosters Weißenburg noch mancherlei Bücher nachgewiesen, die Otfrid jedenfalls kannte, wie die Schriften des Hieronymus; Beda de natura rerum; opus Augustini de civitate Dei; opus Gregorii III; opus Rhabani; Isidor de officiis; die kirchlich lat. Schriftsteller Juvencus, Arator, Prudentius wurden schon genannt. Von deutschen geistlichen Dichtungen kannte er

1) Zarnke, Berichte der K. sächs. Akademie 1866, S. 261—70.

2) Vergl. darüber: Kelle, Otfrid von Weißenburgs Evangelienbuch, Regensburg 1856; Piper Otfrids Evangelienbuch, Paderborn 1878; Erdmann, Otfrids Evangelienbuch, Halle 1882.

3) Kelle a. a. S. 52.

4) Kelle a. a. O. S. 21.

jedenfalls das Muspilli, aus dem er etne Stelle I, 18, 9 wörtlich zitiert. Sein Verhältnis zum Heliand ist nicht klar, wenn schon einzelne auffallende Uebereinstimmungen der beiden großen Dichterwerke sich nachweisen lassen; außerdem finden sich in seinem Werke noch Anklänge an einen Bittgesang des hl. Petrus (I, 7, 28) und einen Laich von Christus und der Samariterin II, 14.[1])

Wenn er dann ferner in seiner Widmung an Liutbert den obscönen Laiengesang erwähnt, der durch seine geistliche Dichtung verdrängt werden soll, so muß er denselben, also die Volksdichtung, doch auch einigermaßen gekannt haben.

Dies wäre in großen Zügen der Umfang seiner Bildung; wie viel an Lektüre ihm innerhalb dieses Kreises zur Verfügung gestanden, läßt sich natürlich jetzt nicht mehr im einzelnen nachweisen. Ein schöner Zug ist, daß Otfrid sich bis in sein hohes Alter dankbar seiner Lehrer erinnerte und besonders dem Bischof Salomo von Konstanz ein schönes Denkmal gesetzt hat. Er erkennt in seiner Widmung an ihn in warmen Herzenstönen alles an, was er dem Bischof verdankt und man fühlt aus seinen Worten die herzliche Dankbarkeit des Schülers heraus, der bewundernd zu des Meisters Füßen saß. Er spricht es dankbar aus, daß dessen überlegene Weisheit und sein scharfer Verstand außerordentlich fördernd auf ihn gewirkt, daß er noch im späteren Alter oft erwäge, wie viel er ihm verdanke, bescheiden lehnt er alles Selbstlob für sein Werk von Anfang an ab und schreibt das Verdienst dem zu, dessen edler Menschlichkeit, dessen Vortrefflichkeit und weiser Rat ihn zu dem gemacht, was er sei; an Salomon 9 ff:

Mir wárun thio iwo wízzi iu ófto filu núzzi,
10 íueraz wísduam; thes duan ih míhilan ruam.
Ofto irhugg ih múates thes mánagfalten gúates,
thaz ír mih lértut hárto íuwes selbes wórto.
Ni thaz míno dohti giwérkon thaz io móhtin
odo in thén thingon thio húldi so gilángon;
15 Iz datun gómaheiti, thio íues selbes gúati,
íueraz giráti, nales míno dati.

Im Gegensatze zu dieser tiefgefühlten Dankbarkeitsbezeugung steht die kurze trockene Erwähnung seines Fuldaer Lehrers, Rhabanus Maurus, den er nur Rhabanus venerandæ memoriæ nennt.[2]) Ohne Zweifel sind Lehrer und Schüler, die später als Männer politische Gegner wurden, schon

1) Piper a. a. O.
2) ad Liutb. 5.
3) ad Liutb. 123.

während Otfrids Studienzeit zu Fulda in kein näheres, innerliches Verhältnis zu einander gekommen.

Wenn wir nun in dem Folgenden Otfrid als Dichter zu charakterisieren versuchen, so dürfen wir vor allem an das Werk nicht mit unseren modernen Begriffen herangehen Otfrid selbst faßt den Begriff des Dichtens zunächst in dem gebräuchlichen mittelalterlichen Sinne des dictare, das von der Grundbedeutung im Sinne des lauten Vorsagens von Erdachtem, zu seiner Zeit die Bedeutung des Verfassens eines Schriftwerkes angenommen hatte[1]), außerdem wendet er noch den Ausdruck edere, ebenfalls verfassen an.[2]) Doch faßt er an anderer Stelle das Wort in einer unserem Begriffe näher stehenden Weise, im Sinne der anmutigen in reiner metrischer Form verfaßten Darstellung I, 1, 6:

óugdun iro kléini in thes tíhtonnes reini.

Auch die Veranlassung zu seinem Dichterwerke ist keine rein poetische, daß er wie von dem angelsächsischen Dichter Cädmon erzählt wird, von dem Gotte in seiner Brust getrieben wird, die Herrlichkeit seines Gottes und die Geschichte seines Reiches zu schreiben. Er folgt also nicht einem unmittelbaren dichterischen Gestaltungstrieb, sondern sagt selbst, daß er auf Antrieb würdiger Brüder[3]), und mehr noch auf die Bitten einer verehrungswürdigen Matrone Judith das große Werk unternommen habe. An anderem Orte, im Schlußkapitel des ganzen Werkes, kommt er noch ein Mal darauf zurück, daß er auf inständige Bitten erst sich an das große Werk gewagt habe V, 25, 9:

Thes sie mih batun hárto selben gótes worto.

Es liegt aber gerade in dieser wiederholten Betonung, daß er nur einer Aufforderug Folge geleistet, noch ein anderes Motiv zu Grunde, es ist die mittelalterlich-mönchische Bescheidenheit oder besser Selbsterniedrigung, derzufolge er nicht wagt, seine Persönlichkeit in ihrem vollen Sein zur Geltung zu bringen, irgend welches Selbstbewußtsein seines eigenen Könnens nnd Vermögens zu äußern. Es ist der in der Ein-

---

1) Schönbach, Otfrid-Studien, Z. f. d. A. Bd. 40, 1. S. 102—125.

2) ad. Liutb. 34.

3) ad. Luitb. 2. 7 ff. a quibusdam memoriæ dignis fratribus rogatus, maximeque cujusdam venerandæ matronæ verbis nimium flagitandis, nomine Judith.

Wer die genannte Judith sei, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, man riet auf die Witwe Ludwigs des Frommen, oder die Tochter Karls des Kahlen, die den König Aethelwulf von England heiratete und nach dessen Tod ihren Sohn Edelbold. Sie kehrte nach dessen Tod in das Reich ihres Vaters zurück und lebte in Silvanectum, bis sie Graf Balduin von Flandern ehelichte. Auch auf Judith die Tochter Etichos von Burgund wird geraten. Kelle a. a. O. S. 41.

leitung betonte Zug der Selbstverläugnung, der den Ausdruck mea parvitas in diesem Sinne schuf. Trotz alledem aber ist Otfrid ein wahrer Dichter und trotz der inneren Zurückhaltung, die er sich auferlegt, bricht sich ein freudiges, fast triumphierendes Dichterbewußtsein in geflügelten Worten Bahn, wenn er ausruft: „Nun will ich unser Heil in fränkischer Zunge singen, daß nicht die Franken allein es seien, die nur in fremder Sprache Christi Lob verkünden, und ist da einer im Lande, der mit der Fremdsprache nicht vertraut sei, hier höre er nun in eigener Sprache, was Gott ihm gebietet." Und dann bricht er in hellen Jubel aus, der doch trotz aller Selbstverläugnung die innere Freude an seinem Werke verrät: „Darum freue sich jeder, der dem Frankenvolke gewogen ist, daß wir es noch erleben durften, Christi Lob in unserer eigenen Sprache zu hören."[1])

Als er aber das Ganze vollendet hat, da kommen ihm wohl Zweifel und Besorgnisse, ob er das Werk in wahrem Verständnisse des Bibelwortes geschrieben, ob alles, was er gesagt, im Einklang mit der Bibel stehe; er ist sich auch wohl mancher Mängel bewußt, und gibt darum sein Werk offen jedem frei, der seine fehlerhaften Auswüchse beschneiden möge, daß das treffliche und nutzbringende darin um so reiner zur Geltung komme; es spricht sich also auch darin wieder ein gewisses frohes Bewußtsein aus. Wenn er so das fördernde Tun der Freunde skizziert, so werfen nebenbei die darauf folgenden Ausführungen ein recht bedenkliches Licht auf kollegiale Gehässigkeit, auf Neider, die das Gute nur mit unwilligem Auge ansehen, deren Herz beim Anblick eines bedeutenden Werkes, das ein anderer vollbracht, von Mißmut erfüllt wird, die es am liebsten ganz vertilgen möchten und in arger Böswilligkeit darüber grübeln, daß sie übles daran finden, durch welches das Gute verdeckt werde V, 25, 25 ff.

---

1) I, 1:
113 Nu will ih scríban unser héil, evangéliono deil,
so wír nu hiar bigúnnun, in frénkisga zungun;
115 Thaz síe ni wesen éino, thes selben ádeilo,
ni man in íro gizungi kristes lób sungi;
Joh er ouh íro worto gilóbot werde hárto,
ther sie zímo holeta, zi gilóubon sinen ládota.
Ist ther in íro lante iz álles wio nintstánte,
120 in ánder gizúngi firnéman iz ni kúnni.
Hiar hor er ío zi gúate, waz gót imo gibíete,
thaz wír imo hiar gisúngun in frénkisga zúngun.
Nu fréwen sih es álle, so wer so wóla wolle,
joh so wér si hold in múate Frankono thíote,
125 Thaz wir kríste sungun in únsera zungun,
joh wír ouh thaz gilébetun, in frénkisgon nan lóbotun!

Trotz mancherlei Zweifel und Bedenken über sein Werk tritt aber die freudvolle Stimmung über die glückliche Vollendung desselben siegreich hervor in dem herrlichen Bilde, da er den Abschluß des Lebenswerkes einer glücklich vollendeten Seefahrt vergleicht. Mit schwerer Last befrachtet hat sein Schifflein die Wogen des Sees durchkreuzt und ist glücklich am jenseitigen Ufer angekommen. Nun aber läßt er die Segel nieder, und die Ruder am festen Gestade ruhen, damit er nach vollendeter Fahrt heimkehre V, 25, 1 ff:

Selben krístes stíuru joh sínera ginádu
bin nu zi thiu gifíerit, zi stáde hiar gimíerit;
Bin nú mines wórtes gikerit héimortes.
joh will es duan nu énti, mit thiu íh fuar férienti.
5 Nu wíll ih thes giflízan, then segal nítharlazan,
thaz in thes stádes feste min rúader nu giréste.

Er ist ganz erfüllt von der Hoheit und Herrlichkeit des Dichterberufes, der das Leben erst lebenswert macht, der dem Menschen erst die wahre Lust am Leben verleiht I, 1, 17:

Thie dáti man giscríbe: theist mannes lúst zi líbe,

und die Anmut der Darstellung empfindet er als Kunstwerk, zierlich eingelegten Elfenbeinarbeiten vergleichbar I, 1, 16.

iz ist gifúagit al in éin, selp so hélphantes béin.

Allerdings sieht er mehr auf formale Schönheit, die Reinheit der Form, die er bei den alten Klassikern findet, die Sprache und Ausdruck von allem fehlerhaften „ausfegen", wie er sich ausdrückt, gleich dem Korne, das man vom Staube reinigt I, 1, 27:

Yrfúrbent si iz réino joh hárto filu kléino,
selb so mán thuruh nót sinaz kórn reinot.

Er selbst aber erweist sich als ein begeisterter Freund der Dichtkunst, die ihm wohl eine Trösterin in allen Lebenslagen war, und ihn über manche herbe Stunde hinweggetäuscht hat, wenn er sagt, daß die Lektüre solcher Kunstwerke allein einen reinen, ungetrübten Genuß gewähre I, 1, 29:

Ouh selbun búah frono irréinont sie so scóno,[1])
30 thar lisist scóna gilust ána theheiniga ákust.

Wenn in vorstehendem Otfrids Stellung zur Poesie skizziert wurde, so möge nun seine eigene Kunst der Darstellung näher beleuchtet werden.

Es liegt ihm nicht nur daran, die Lebensgeschichte des Herrn historisch getreu wieder zu geben, sondern auch poetisch schön zu gestalten, darum fleht er zum Herrn, in echt mönchischem Sinne, mit Furcht und Sorgen, er möge ihm beistehen, daß

1) sconô noch im alten Sinne, wie er im gotischen klar zu Tage tritt in der Bedeutung von glänzend, ungetrübt.

er nicht vom rechten Wege abweiche, und daß er richtig im Inhalte und schön in der Form sein Dichterwerk vollende III, 1, 9 ff:

Ginâda ih sina férgon mit fórahtlichen suórgon
10 er ouh in thésemo werke zéichan sinaz wírke;
In thesen búachon wanne ih áwiggon ni gánge,
ih réhto joh hiar scóno giscribe dâti frono.

Er hängt auch nicht sklavisch an seinem Stoffe, sondern in freier Wahl und Ausschaltung, wie es ihm für seine dichterischen Intentionen erforderlich erscheint, benützt er Vorlagen und Quellen. Darum sagt er auch, er schreibe nicht in biblischer Reihenfolge, sondern so, wie die Taten des Herrn ihm ins Gedächtnis kommen III, 1, 7:

Ni scríbu ih nu in alawár, so sih ther órdo dregit thár,
súntar so thie dáti mir quément in githáhti.

Und dies kommt in schöner Weise in dem in mancherlei Hinsicht für Beurteilung des Dichters interessanten Widmungskapitel an seine St. Galler Freunde Werinbert und Hartmut zur Geltung, wo er in freiem Ueberblick die Hauptgestalten des alten Testamentes skizziert. Er verfügte also frei über seinen Stoff und dies setzt eine innere Unabhängigkeit, eine Beweglichkeit des Geistes voraus, die immerhin für sein Zeitalter und dessen Tendenz, die auf Kompilation ausging, ungewöhnlich sind.

Er versteht aber auch seinen Stoff dichterisch zu gestalten, wirksam zu gruppieren, die Gegensätze dramatisch bewegt hervortreten zu lassen. So schafft er in der Erzählung Joh. 8, 46, da Jesus den Feinden das stolze Wort ins Gesicht schleudert: „Wer ist unter Euch, der mich einer Sünde zeiht?“ einen höchst wirkungsvollen Kontrast zwischen der von niederen Leidenschaften bewegten Volksmenge und der hoheitsvollen Klarheit und Milde des Herrn. Er schildert Jesu Feinde, wie sie dem Herrn mit großem Hasse, mit immerwachsendem Unwillen, antworten, während der Herr mit Duldsamkeit ihnen liebliche Antwort giebt und sie zurechtweist III, 18, 25 ff:

Sie gabun ántwurti mit grozeru[2]) úngiwurti,
mit míchilemo níde so wurtun sie úmblide.

Des Herren Antwort aber wird charakterisiert Z. 37.

Er gáb in thes mit thúlti suazaz ántwurti,
ríhta sies in war mín, thoh wíht sies ni firnâmin.

Wirkungsvoll hebt er auch die Persönlichkeit Jesu hervor, seine Göttlichkeit, wobei der Glanz des mittelalterlichen Kaisertums seiner mittelalterlichen Anschauung gemäß mit

1) groß, Adjektivbildung zum Verbum grôwan, wachsen.

der Niedrigkeit der irdischen Erscheinungsform des Herrn merkwürdig kontrastiert. Wie Jesus vor Pilatus geführt wird, und dieser ihm die Macht, die er über ihn besitzt, zum Bewußtsein bringen will, da gibt ihm linde Antwort der ewige Weltherrscher, der himmlische König, ihm, der doch nur ein Herzog, ein Fürst, also ein ihm Untergebener war IV, 23, 39:

A'ntwurtita líndo ther keisor éwinigo thó,
ther kuning hímilisgo in wár themo hérizohen thar.

In hübscher Kontrastwirkung führt er auch in dem Schreiben an seine Freunde die wahren Trauten Gottes vor: einen Noah, der allein von der Sintflut verschont blieb und hoch über den Wogen schwebte; einen Abraham, dem der Herr in Not und Gefahr stets beigestanden, und im Gegensatze dazu wiederum die vermessenen Steinmetzen, die unvernünftigerweise bis an den Himmel streben, weshalb ihre Kraft schwindet. Hartmuot 67 ff:

Réhtor er (Noah) iz ánafiang, tho iz zi nóti gigiáng,
thanne thie mézzon in wár (selbo lesen wir iz thár),
Thóh sie des bigúnnun, zi hímile gisúnnun;
wante íz was únredihaft, bi thiu zigíang in thiu kraft.

Es fehlt ihm auch nicht an dichterischem Anschauungsvermögen, und besonders, wenn es sich darum handelt, Situationen und Vorkomnisse, welche ihm menschlich nahe stehen, zu schildern, so versteht er es sich in die Lage zu denken und ein hübsches Milieu zu schaffen, wie in der Erzählung von Jesus und der Samariterin Joh. 4, wobei er ein anschauliches Bild eines Wanderers entwirft und von Jesus erzählt, der heimwärts zog in seinen Gau: „Ermüdet von dem Gange, wie es oft dem Wanderer geschieht, — denn nie ist der Mensch frei von Mühsalen, — ging er nach Samaria und kam in emsigem Vorwärtsstreben zu einer Burg. Dort setzte er sich, der Müde, an einen Brunnen, es war um die sechste Stunde, da der Tag am heißesten und die Mühsal am größten ist, und seine Jünger hatten ihn verlassen, um Speise zur gemeinschaftlichen Mahlzeit zu holen. So saß der Herr alleine, als das Weib sich dem Brunnen näherte.“ II, 14, 1 ff:

Sid tho thésen thingon fuar krist zen héimingon,
in selbaz géwi sinaz; thio buah nénnent uns tház.
Thera férti er ward irmúait, so ofto fárantemo duit!
ni lazent thie árabeit es fríst themo wárlicho man ist.
5 Fúar er thuruh Samáriam, zi einera búrg er thar thoquám,
in themo ágileize zi éinemo gisáze.
Tho gisaz er múader, so wir gizáltun hiar nu ér,
bi einemo brúnnen (thaz wir ouh púzzi nennen).

Ther evangélio thar quit, theiz móhti wesan séxta zit;
10 theist dages héizesta joh árabeito méista.
Thie júngoron iro zílotun, in kóufe in múas tho hóletun,
thaz sie thes giflízzin, mit selben kriste inbizzin.
Unz drúhtin thar saz éino, so quam ein wíb thara thó,
thaz si thes gizíloti, thes wázares gihóloti.

Von wunderbarem dichterischem Schwunge getragen ist der herrliche Hymnus über Joh. 1, 1 in principio erat verbum.

Von allen Weltmächten, von der Schöpfung der Engel, so weit zurück, als unser Denken nicht reicht, ehe See und Himmel wurden, und die Erde sich härtete oder etwas von der Lebenskraft in sie geführt wurde, die Bewegung in das Weltall brachte, war schon das Wort vor allen Zeiten der sichtbaren Welt und alles, was wir nun klar vor uns sehen, war damals noch ungeschaffen. Vor allem Anfange der Geschöpfe des Herrn war es mit Lust in der Brust des Herrn. Mit dem Herrn war es immer und wird es immer sein, denn er gebar es aus seinem Herzen. Was aber kann ich von dem sagen, den weder Anfang noch Ende berühren. Ehe der Mond die Nacht regierte, ehe die Sonne so froh erglänzte, ehe der Himmel nach seinem Gebote mit Sternen ausgeschmückt war, war er mit ihm, und was sie auch ausführten, sie berieten es gemeinsam.

Ehe der Himmel sich stetig umdrehte, ehe die Wolken den Menschen Segen sandten, war er mit ihm. Da er den Himmel in stete Bewegung brachte und das Fundament häufte, auf dem die Erde liegt, da er das hohe Himmelreich und das glänzende Paradies erschuf, als Wohnsitz für Engel und Menschen; da er diese Erde so herrlich zierte, war er mit ihm und beriet alles mit ihm.

Darum tat er alles, was im Himmel und auf Erden und im Meere existiert durch ihn allein und nichts ist auf der Welt, das Gott ohne ihn zu Stande gebracht hätte, das Gott je ohne seinen Rat getan hätte. Das Leben ward freiwillig das Licht der sündigen Menschheit, damit sie nicht in die Irre gehen. In der Finsternis scheint es, und reinigt alle Sündigen. Alle, die es nicht zu ergreifen vermögen, sind verdammt, wohl leuchtet es ihnen stets, aber ohne daß sie des gewahr werden, wie es den Blinden, den die Sonne bescheint, berührt.[1])

---

1) II, 1 ff:
Er allen wóroltkreftin joh éngilo giscéftin,
so rúmo ouh so in áhton, mán ni mag gidráhton;
Er sé joh hímil wurti joh érda ouh so hérti,
ouh wíht in thiu gifúarit, thaz siu éllu thriu rúarit:
5 So was io wórt wonanti er állen zitin wórolti.

In einem prächtigen Bilde erschaut er dann Jesum, wenn er zum Weltgerichte kommt, dahin fahren über alle Himmel, über das Sonnenlicht und über die Völker der Welt. Er sieht ihn wiederkommen am Weltende in den Wolken in glänzender Herrlichkeit, mit der Gefolgschaft der Engel, wo er dann gewichtigen Thing hält, ein Weltgericht da alles, was wir hier verhehlen, offenbar wird I, 15, 35 ff:

Férit er ouh thánne ubar hímila álle,
úbar súnnun líoht joh állan thesan wóroltthiot.
Er químit mit giwélti, sar so ist wóroltenti,
in wólkon filu hóho, so scówon wir nan scóno
Mit ímo ist sin githígini joh éngilo ménigi;
40 er habet thár, ih sagen thir thaz, thíng filu hébigaz.
'Offan duat er tháre, thaz wir nu hélen híare.

Von großer Zartheit und Schönheit des Ausdruckes ist auch seine Darstellung des Wachstums und Gedeihens des Jesuskindes: „es wuchs heran, wie die Lilie unter Dornen,

---

thaz wír nu sehen óffan, thaz was thanne úngiscafan.
Er alleru ánagifti theru drúhtines giscéfti,
so wés iz mit gilústi in theru drúhtines brústi.
Iz was mit drúhtine sar, ni brást imos ío thar,
10 joh ist ouh drúhtin ubar ál, wanta ér iz fon hérzen gibar.
Then ánagin ni fúarit, ouh énti ni birúarit,
joh quam fon hímile óbana — waz mág ih ságen thánana?
Er máno ríhti thia náht, joh wurti ouh súnna so glát,
ódo ouh hímil, so er gibót, mit stérron gimálot:
15 So was er io mit imo sar, mit imo wóraht er iz thar;
so wás ses io gidátun, sie iz allaz sáman rietun.
Er ther hímil umbi sus émmizigen wúrbi,
odo wólkan ouh in nóti then liutin régonoti:
so was etc. (Refrain, wie Z. 15. 16).
Tho er déta, thaz sih zárpta, ther hímil sus io wárpta,
thaz fúndament zi hóufe, thar thiu érda ligit úfe:
so was. —
25 Ouh hímilriche hóhaz joh páradys so scónaz,
éngilon joh mánne thiu zuei zi búenne:
so was. —
So er thára iz tho gifíarta, er thesa wórolt ziarta,
30 thar ménnisgon gistátti, er thíonost sínaz dáti:
Sin wórt iz al giméinta, sus mánagfalto déilta
al io in thésa wisun thuruh sinan éinegan sun.
35 So waz so hímil fuarit, joh érdun ouh birúarit,
joh in séwe ubar ál: got détaz thuruh ínan al.
45 Thaz lib waz líoht gerno súntigero mánno,
zi thiu thaz sie iz intfíangin int írri ni gíangin.
In fínsteremo iz scínit, thie súntigon rínit;
sint thie mán al firdán, ni múgun iz bifáhan.
Sie bifíang iz alla fárt, thoh síes ni wurtin ánawart,
50 so iz blíntan man birínit, then súnna biscínit.

wie die Blume unter Gras und Kraut, so herrlich gedieh es. I, 16, 23:

Thaz kínd wuahs untar mánnon, so lília untar thórnon;
so blúama thar in crúte, so scóno theh zi gúate.

Die einfachen Bibelworte Luc. 2, 1. exiit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur orbis universus gestaltet er zu einer erhabenenen Lobpreisung der weltlichen Macht und ihres Bereiches: Die ganze Welt, die ihm unterworfen, so weit man Sterne und Mond am Ende der Erde der Sonne sich um sie dreht, das alles werde gebrieft für mich!" I, 11, 15:

Ellu wóroltenti zi míneru henti,
so wár man sehe in waron stérron odo mánon,
So wara so in érdente súnna sih biwénte —
al sit iz brieventi zi míneru henti.

Wie ergreifend schön weiß er den Einzug des Herrn in Jerusalem, die begeisterungsvolle Stimmung zu schildern! Er läßt das einherziehende Volk in erhabener Sprache einen Hymnus auf den Herrn singen: Du herrschest über die Menge des Volkes, du Sohn König Davids, du bist der trefflichste Volkskönig. Heil und Seligkeit sei ihm auf Erden, und Gedeihen in seinem ganzen Reiche. Geweiht sei er, denn er kam im Namen Gottes. Möge dein Reich bis ins hohe Himmelreich ausgebreitet werden, daß du über uns und die Engel im Paradiese waltest und dort deine Herrlichkeit in vollem Glanze erstrahle." Und mit packender Gewalt stellt er die Begeisterung des Volkes dar, das in einmütiger Hochstimmung, wie aus einer Stimme das freudevolle Lied sang; und was in den vorderen Reihen angestimmt wurde, das tönte weiter unter der nachfolgenden Volksmenge. So kamen sie in großem Gedränge und in großen Scharen in die Stadt, daß alle, die dort wohnten, von der Allgewalt dieser Begeisterung hingerissen waren.[1]) — Welches immerhin seine Vorstellung von dem Wesen der Nacht gewesen sein mag, dichterisch gefühlt ist es, wenn er III, 20, 15 das Bild von der finsteren Nacht braucht, die den Menschen berührt und sein Wirken in Unmacht verkehrt:

---

1) IV, 4, 43.
Thu weltis líutes manages Davídes sun thes kúninges,
bist kúning ouh githíuto therero lántliuto!
45 Zi wórolti si mo héili joh sálida giméini
joh frúma in gúallichi ubar állaz sinaz ríchi!
Giwíhit sí er filu frám, want er in gótes namen quám;
ist kúning uns gimúato selbo kríst ther gúato!
Héili ouh thu thia hóhi mit théru selbun wíhi,
50 bréiti ouh thinaz ríchi in thaz hoha hímilrichi!

Unz ther dág scinit joh náht inan ni rínit,
noh mán ni thultit únmaht thera finsterun naht.

Und zu einem herrlichen dichterischen Bilde erhebt er sich in der Schilderung vom Tode des Herrn, der man unwillkürlich nachfühlt, wie des Dichters eigener Seelenschmerz über diese Freveltat nachzittert: Da ergrimmte die Sonne ob solcher Tat, und ließ die Welt ihres herrlichen Lichtes nicht teilhaftig werden. Sie erschrak über diese verdammungswürdige Tat, und wollte in ihrem Schmerze nicht auf die Welt herniederschauen, darum gönnte sie ihnen nicht den Anblick ihres gesegneten Lichtes; darum ließ sie ihnen ihr gnadenspendendes Antlitz nicht scheinen, sondern kehrte ihr Licht in schauervolle Finsternis IV, 33, 1 ff:

Súnna irbalg sih thráto súslichero dáto,
ni líaz si sehan wóroltthiot thaz ira frónisga lioht:
Híntarquam in thráti thera ármalichun dáti,
ni wólta si in then ríuon thara zi ín biscouon.
5 In ni liaz si núzzi thaz sconaz ánnuzzi,
ni liaz in scínan thuruh thaz ira gisíuni blidaz;
11 Thaz ira líoht berahta si gáro iz in intwórahta,
si gikért in harto tház in finstar égislichaz.

Und wenn wir als besonderes Kennzeichen des Dichtergenius das innere Anschauungsvermögen, die Fähigkeit des sich hinein Versetzens in eine Situation, der Ausgestaltung dessen, was innerlich geschaut worden zu einem lebensvollen Bilde, bezeichnen dürfen, so eigneten Otfrid diese Fähigkeiten in hohem Maße. Von unvergleichlicher Schönheit ist seine Darstellung der Verkündigung Mariä: „Da kam ein Engel vom Himmel, ein Bote von Gott und brachte der Welt köstliche Botschaft. Er flog den Sonnenpfad und die Sternenstraße dahin, über den Wolkenweg zu der hohen göttlichen Frau.“ Maria selbst stellt er als Frau von vornehmem Adelsgeschlechte dar, deren Vorfahren Könige waren. „Da ging der Engel in die Pfalz, ihre fürstliche Wohnung, wo er sie

---

Thaz thúnsih hiar giháltes joh éngilo ouh giwáltes,
joh selben páradises, mit giwélti thar irscínes!
Ther selbo liut gúoto sank giméinmuoto
thésses liedes wúnna al éinera stímna.
55 Thaz súngun io zi nóti thie fórdoron líuti,
thaz sélba ingégin ouh inquád thiu áftera hériscaf.
Sie quámun mit githrénge in thémo selben gánge,
joh mit théru kréfti in thia búrg in girihti.
Híntarquamun álle, thie bíruun tharínne;
60 in múat iz, wan ih, rúarti thie selbun búrgliuti.
Müllenhoff sieht darin Nachbildung eines alten Chorreigens den Göttern zu Ehren; M. de antiquissima germanorum poesi chorica, Kiel 1847, p. 10.

sinnend findet, den Psalter in den Händen, aus dem sie sang, und aus köstlichem Garne webte sie farbenprächtige Stoffe. Hat der Dichter der alten Zeit etwa, wie die gottbegnadeten Maler des Mittelalters in dieser Darstellung der Maria das Bild seiner Mutter, wie es aus süßen Kindheitserinnerungen noch in ihm lebte, gezeichnet, steht ihm vielleicht die Gestalt der „verehrungswürdigen Matrone Judith“, auf deren Veranlassung er das Werk begonnen, vor Augen? I, 5, 3 ff:

Tho quam bóto fona góte, éngil ir hímile,
bráht er therera wórolti diuri árunti.
5 Floug er súnnun pad, stérrono stráza,
wega wólkono zi theru ítis frono.
Zi édiles fróuun, sélbun sancta Máriun,
thie fórdoron bi bárne warun chúninga alle.
Gíang er in thia pálinza, fand sia drúrenta,
10 mit sálteru in hénti, then sáng si unz in énti;
Wáhero dúacho werk wírkento
díurero gárno, thaz déda siu io gérno.

Aus dem Leben gegriffen, eine bewegte Familienscene schildernd, ist seine Darstellung der Geschichte des zwölfjährigen Jesu, die in ihrer Unmittelbarkeit und Frische ein neues Moment für die Annahme bildet, daß Otfrid nicht immer dem Weltleben entfremdet gewesen, daß er auch das häusliche Leben wohl kannte. Als Grundlage dient ihm der Vulgatatext Luc. 2, 42 ff., und Beda liefert dazu den Zug, daß auf solchen Fahrten Männer und Frauen gesondert gegangen seien.[1]) Otfrid aber erzählt nun in lebensvoller Darstellung, vielleicht nach Jugenderinnerungen gezeichnet: „Das Kind verweilte länger, als die Eltern sich auf den Heimweg machten, ohne daß sie es gewahr wurden, so daß sie den einzigen Sohn unbeaufsichtigt ließen. Joseph wähnte ihn wohl bei der Mutter, während diese ihn beim Vater glaubte. Und dies muß uns auch nicht verwundern, da es damals Sitte war, daß Männer und Frauen getrennt ihres Weges gingen und die Kinder folgten ihnen, wie es ihnen behagte, sie liefen mit nach freiem Belieben. Wie sie aber nun nach Hause kamen, und sich umsahen, den Weg entlang, da mißten sie das Kind! Sie suchten es unter ihren Landsleuten, unter ihren Sippengenossen, aber nirgends war es zu finden. Da erschrack die Mutter und großer Schmerz erfüllte sie. Mit den Händen

1) Beda zu Luc. 2, 44: redeuntes seorsum viri, seorsum autem feminæ . . . incederent.

schlug sie vor die Brust und war in großer Herzensbekümmernis, war es doch der einzige Sohn, den sie vermißte. I, 22, 9 ff.:[1])

Mit innigen Worten schildert er das traute Verhältnis des Herrn zu Lazarus und seinen Schwestern Maria und Martha, welche die Liebe des Herrn besaßen, die seine Trauten waren, wie Lazarus selbst sein innig Vertrauter war III, 23, 7 ff:

Thir zell ih híar ubarlút: er was kríste filu drút,
er was síner liobo, thes síst thu mir gilóubo.
13 Waz mag ih zéllen thir es mér? thaz warun sino suéster.
habetun krístes minna, sin selbes drútinna.

Ein hübsches Stillleben zeichnet er dann im Hause der Geschwister, als der Herr sechs Tage vor Ostern bei ihnen einkehrt: „Da bereiteten sie ihm auf den Abend das Mahl; und sie freuten sich seines Kommens und zeigten es durch ihre liebevolle Bereitwilligkeit. Martha, die Treffliche, bediente, so schön als sie es vermochte und brachte die Speise, und — ein hübscher Nebenzug, der uns verrät, daß unser Sänger auch einem guten Trunke nicht abhold war, — fügt er hinzu, ich wähne sie ließ es auch nicht an Getränke fehlen, wie es sich für den Herrn ziemte." Vielleicht schwebt ihm hier der Klostertisch und seine Bewirtung vor, mit der zugemessenen Speise (muos ist eine Bildung zum Verbum metan mezan, messen) und dem mehr oder minder reichlich bemessenen Tranke IV, 2, 5:

Séhs dagon fora thíu quám er zi Betháníu,
thar er fon tóde irwágta, Lázarum irquícta.
Tho zemo ábande sár gáretun sie sin múas thar;
fró wárun sie sín, ther wíllo deta fílu scin.

---

1) Thaz kínd giduálta thia fart, ni wúrtun siu es ánawart
10 joh then éinegon sun góumilosan líazun.
Jóseph wanta frúater, er wári mit ther múater;
si wanta in álawari, thaz er mit ímo wari.
Nih si thih thés wuntar; thiu wíb thiu giangun súntar;
thie gómman fuarun thánne, in themo áfteren gange;
15 Thiu kind thiu fólgetun, so wédar so siu wóltun,
líafun miti stíllo, so in was múatwillo.
Sus mit únredinu so wúrtun siu bidrógenu;
gigíangun si es in érnust in thráta mihila ángust.
So siu tho héim quamun, sih úmbibisáhun
20 sar ío thés síntes: so místun siu thes kíndes.
Sie súahton untar kúndon joh untar gátilingon,
ni fúntun sie nan wergin thár, sie ni bráhtun nan sar.
Tho híntarquam thiu múater (thér sún ther ist so gúater),
joh rúartun thio iru brústi tho manago ángusti.
25 Thio slúag si mit then hánton, bigan iz hárto anton,
kumta séro then grun; iz was ira éinego sun.

Mártha thiu gúata thar tho thíonota,
10 si scóno iz al bitháhta, thaz muas fúribrahta.
Ni wáni, si ouh thes wángti, ni si thar giscánkti,
thaz iz ál gizámi drúhtine biquámi.

Und das Bild der Germanin mit ihrer herrlichen blonden Lockenfülle schwebt ihm vor, wenn er weiter erzählt, wie Maria gar köstliche Narden nahm (es war ihr ein süßer Dienst), sie auf sie auf seine Füße goß und sie salbte, und mit ihrem Haare, mit ihren glänzenden Locken sie trocknete; das ganze Haus aber war vom Dufte dieser Salben erfüllt.

15 Nám Maria nárdon fílu diuren wérdon
(was íru thaz thíonost suazi), thia góz si in sine fúazi.
So siu thaz sálbon tho biwárb, mit iru fáhse sie gisuárb
thie selben fúazi frono, mit lócon iro scóno.
Thiu díuri thera sálba stank in álahalba,
20 irfúlta thiu ira gúati thes selben húses witi.

Oft weiß er durch Hinzufügung eines einzigen Wortes oder Halbverses die Situation charakteristisch, lebensvoll zu gestalten, wie z. B. Luc. 1, 10, wo die Vulgata von der Volksmenge, die auf den Hohepriester Zacharias harrt, nur sagt, daß sie seiner wartet, Otfrid aber malt vor uns das lebensvolle Bild der Volksmenge, die außen steht, flehend die Hände zu Gott erhebend; I, 4, 15:

Thiu héríscaf thes líutes stuant thar úzwertes,
si wárun iro hénti zi gote héffenti,

und wie Zacharias das Haus betritt, selbst prächtig geschmückt, da sieht er den leuchtenden Gottesboten vor sich stehen, dessen Erscheinung so lichtvoll war, daß der Priester davor erblaßte und sich abwandte I, 4, 19 ff:

Íngiang er tho skíoro, góldo garo zíero,
20 mit zínseru in hénti, thaz hus róuhenti.
Thár gisah er stántan gotes boton sconan;
zi thes álteres zésawi was sin béitonti.
Híntarquam tho hárto ther gotes éwarto,
intríat er thaz gisíuni, want íz was filu scóni.

Greifbar lebendig malt er auch das Bild des tobenden Sees, nach Mt. 14, 22[1]), wo ihm ohne Zweifel die oft wildbewegten Fluten des Bodensees vor Augen standen: „Ein großes Unwetter war ihnen entgegen, und wie sie in das Schiff gingen, da wurden sie von einem Sturme überfallen und das Schiff bewegte sich nur schwer in den Wogen fort;

1) navicula autem in medio mari jactabatur fluctibus; erat enim contrarius ventus.

der Wind aber fuhr daher, und jagte das Schiff, und peitschte die Wogen, da ward ihnen Angst um's Herz ob solcher Fahrt III, 8, 10.

Mihil úngiwitri wás in harto wídari.
so síe in thaz scíf gigiangun, sie wétar sar bifíangun;
joh féritun sie giwáro in then úndon filu suáro.
Ther wint thaz scíf fuar jágonti, thie undon blíuenti;
wás in thrato hérti thaz wétar in therú férti.

Selbst da, wo er durch Weitschweifigkeit ermüdet, wie z. B. in der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen, streut er da und dort Perlen anmutiger Darstellungskunst dazwischen, die das einförmige Grau beleben. Anschaulich schildert er den hilflosen Blinden, wie er Gaben heischend am Wege saß, und mit dem Stabe seinen Weg taftete, wie er zu allen Menschen hinging, um Brot bat, und seine elende Lage beklagte: III, 20, 37 ff.

„Ih bin iz“, quad er „wizit tház, ther blínt hiar bétolonti saz;
ih io mit stábu noti giang weges gréifonti
Zi mánniliches wénti io brotes bétolonti,
klágota io bi nóti min selbes ármuati.“

Beweglich schildert er dann die tiefe Dankbarkeit des Geheilten: „Ich wähnte, ich müßte immer trauern und als Blinder Hohn erdulden, nun sehe ich wieder das glänzende Tageslicht; und das hat seine Güte für mich getan, aus Barmherzigkeit entriß er mich der Ohnmacht der Blindheit III, 20, 115.

Ih wánt, ih scólti nóti sin iamer mórnenti
blíntilingon hóno; nu síhuh afur scóno.
Mir déta thaz gimúati sínes selbes gúati,
nam míh fon úmmahtin bi sinen éregrehtin.

In naiver Weise, ohne Zweifel an alten Volksglauben anknüpfend, schildert er die Geschichte vom Sündenfall. Für seine Ausführungen sind bis jetzt noch keine Quellen nachgewiesen worden, wir haben darin also mit ziemlicher Sicherheit ein Originalstück otfridischen Denkens und Dichtens, verknüpft mit volkstümlichen Vorstellungen. Zuerst betont er mit allem Nachdruck den Ernst des göttlichen Gebotes: Strenge sagte Gott es dem Adam, daß er ihm um so bessere Sicherheit gewähre, und mit ernsten Drohungen verbot er ihm scharf den Genuß des Apfels; sagte auch, wenn er davon esse, so werde ihm schlimmes widerfahren, und wenn er ihn verschlinge, könne der Tod nicht von ihm abgewendet werden; und damit ihm ja das Gebot nicht zu schwer werde, und er es mit Lust erfülle, ließ er ihn über das wonnesame

Gefilde herrschen, und all' seine Trefflichkeit nutzen, nur damit er dieses eine Gebot halte; II, 6, 5 ff.

Hárto sageta er imo tház, thaz er mo bórgeti thiu baz,
joh mit thráwon thuruh nót iz filu wásso firbot.
Quád, ob er iz ázi, imo úbilo iz gisázi;
joh ób er iz firslúnti, fon tóthe ni irwúnti.
Tház imo ouh ni wári thaz gibót zi filu suári,
10 jóh iz mohti irfúllen mit gilústlichemo willen,
Liaz ínan waltan álles thes wúnnisamen féldes;
núzzi thera guáti zi thiu er thíz gihialti.

Und als die verhängnisvolle Tat geschehen war, gibt er in solch herzlich kindlicher Weise seinem Schmerze darüber Ausdruck: „Zu unserem Schmerze kaute er den Apfel; was wähnte denn der unglückselige Mensch? Zu unserem Unheile ward uns kund, daß er ihn in seinen Mund schob, deshalb müssen wir jetzt ein anderes Land bewohnen. „Und", ruft er aus, „hätte er doch das, was er übrig gelassen, wieder an den Baum geklebt, von dem er es genommen, wir wären nicht gar so weit von Gott abgekommen, und die Welt wäre nicht in solch elenden Zustand verfallen II, 6, 23.

Er was des áphules fróu joh uns zi léide er nan kóu,
joh uns zi sére er nan nám; waz wan ther wénego man?
25 Zi wéwen wárd uns iz kund, thaz er nan scóub in sinan múnd;
want er nan kóu joh firslánt, nu buen ánderaz lánt.
Ward tho ménnisgen wé, thaz er nan úz thoh ni spe,
iz widorort nirwánta inti únsih so firsáncta.
Inti ér er iz firslúnti, theiz wídorort irwúnti!
30 joh tház er es firléipti, iz avur thára kleipti
In then boum, thar si iz nám: ni missigíangin wir so frám.
harto wégen wir es scín, thaz ér iz ni liaz in zít sin.
Oba er iz firlíazi, ódo iz got bilíazi;
ouh wórolt ni gigíangi in thesa góringi.

Von hübscher Lebendigkeit ist auch die Schilderung des Verhaltens der Jünger bei der Himmelfahrt, die noch an anderem Orte näher besprochen wird. Otfrid malt sich die Situation aus: „Noch lange starrten sie mit den Händen über den Augen gen Himmel, voll staunender Bewunderung über diese Dinge; endlich konnten sie ihn nur noch in weiter Ferne am äußersten Wolkenrande sehen; da sahen sie ihn zum letzten Male V, 17, 37.

Kápfetun sie lángo, was wúntar sie thero thíngo,
mit hánton oba then óugon, thaz báz sie mohtin scóuon;

Sie irlúagatun nán kúmo zi júngist filu rúmo;
40 thar wolkono óbanentig ist, thar sáhun sie nan náhist.

Aehnliche Züge poetischen Anempfindungsvermögens ließen sich noch in Fülle nachweisen, es möge jedoch hier nur noch seine allegorische Darstellung der Karitas ausführlicher behandelt werden, zeigt sich doch hier seine Dichtergabe, sein poetisches Anschauungsvermögen, seine plastische Gestaltungskraft in diesem voll ausgeführten Bilde in ihrem schönsten Lichte. Die Idee ist allerdings Beda und Alcuin (zu Joh. 19, 24) entnommen, wo der ungeteilte Leibrock Christi auf die christliche Gemeinde gedeutet wird, die durch die Karitas, die christliche Liebe zusammengehalten wird. Doch ergeben die Vorbilder nur das dürre Gerippe; die Umkleidung mit Fleisch und Blut ist Otfrids ureigenste Schöpfung und wir sehen gerade an diesem Beispiele den Unterschied zwischen den trockenen Exegetikern und den von dichterischem Geiste getragenen Ausführungen unseres Sängers [1]). Aus den erwähnten Andeutungen schafft Otfrid das plastische Bild der Karitas, er sieht sie als Frau, die selbst am Webstuhle sitzt und das herrliche Gewand spinnt, sie selbst mißt es aus nach der Gestalt des Herrn, fügt es zusammen mit zierlichem Faden und feinem Garne, sie beschaut es selbst mit liebevollem Auge, das wunderbare Gewebe, daß nichts mangele, wenn der Herr es anlegt, daß ein Faden sich fein zu dem andern füge, damit kein Fehler sich einschleiche; dann vollendet er das Bild: die Treffliche webt noch heute die Bekleidung Christi, IV, 29, 23.

Wánta sia span scóno káritas in fróno,
sie thie fáduma alle gáb, joh sia sélbo giwáb
25 Giwísso, so ih thir zéllu, thiu wérk bisihit si éllu;
si iz allaz góte reisot joh sínen io gizéigot.
Ni wane, theih thir gélbo: thia túnichun span si sélbo,
sélbo wab si kriste tház, bi thiu íst iz allaz so álangaz;
Joh si iz állaz gimáz, so kristes líchamen saz,
30 scóno si iz gifúagta, so drúhtin selbo súahta;
Giscáffota sía, sóso iz zám, joh só siu bézist biquam,
mit fílu kleinen fádamon joh únginaten rédinon.
Kléinero gárno, — thaz déta si kríste gerno —
was giwéban ubar ál, so man éinegen scal.
35 Bisáh si iz iogilícho thrato líublicho,

1) Beda und Alcuin zu Joh. 19, 24, tunica illa sortita omnium partium significat unitatem, quae caritatis vinculo continetur . . . inconsutilis autem, ne aliquando dissuatur; et ad unum pervenit, quia in unum omnes colligit.

giwáralicho in thráti thaz séltsana giwáti;
Tház thar wiht ni rómeti, so er sih iz ánalegiti,
biquami zíoro ana wánk thaz selba fróno gifank;
Joh thár soso iz zámi, wiht fúlteres ni wári,
40 thaz sih zi thíu gifiarti, thia krístes líh biruarti;
Biquámi ouh scóno ubar ál, so fadum zi ándremo scal,
sih untar ín ruartin, zisámane gifúagtin.
Sélbo si thaz wólta, tho si kríste scolta,
thaz si in théra nahi sélbo iz al bisáhi;
45 Theiz wari in álalichi thera sínera líchi,
wíht ni missihúlli, sid sí sia selbo spúnni;
Thaz níaman thar ni ríafi, sid sí sia selba scúafi,
thaz wíht thar missihúlli thes líchamen fólli;
Súntar selb si in gáhi kristan ánasahi,
50 joh sélbon scówoti ana wánk, tho simo skúaf thaz gifánk.
Káritas thiu gúata si sélbo iz sus gifúagta;
si noh híutu ana wánk wibit kríste gifank.
Nist wiht so rédihaftes (drof ni zúifolo thu thés,
laz thir quéman iz in múat), so thaz káritas giduat;
55 Si líuzit iz al thanana uz zi themo drúhtines hus,
si ist álla zit iowánne símbolon tharínne.
Súmenes farent thánana thio iro súester zuá,
afur thísu in min wár ist émmizigen ío thar!

Es fehlt Otfried aber auch nicht an plastischer Gestaltungskraft, er hat die Gabe, die Persönlichkeiten, die er innerlich erschaut hat, greifbar lebendig vor uns wieder erstehen zu lassen, und zwar nicht, wie es doch das nächstliegende gewesen wäre, besonders für den Dichter des 9. Jahrhunderts, dem die Bibel unbedingte Autorität ist, in strenger Anlehnung an die Bibel, sondern in eigenartiger Auffassung, so daß sich auch darin der wahre ächte Dichter offenbart, „der eine Welt in sich zurücke schlingt", und sie neu und eigenartig vor uns wieder erstehen läßt. Die Perle otfridischer Gestalten ist die der Jungfrau Maria; nie erhebt der Dichter sich zu so hohem Schwunge, nie ist seine Sprache so voll sinniger Zartheit, so voll süßer Innigkeit, als in den Hymnen, die er zum Preise der hehren Gottesmutter singt: In seiner Fantasie vereinigen sich die Züge menschlich schöner Verhältnisse von Mutter zu Kinde mit denen der vornehmen Frau, der hehren Himmelskönigin zu einem Bilde voll zarten Liebreizes, vom schimmernden Schmelze sinniger Frauenverehrung wundersam umwoben. Sie ist ihm die feinsinnige Frau vornehmer Herkunft, deren Vorväter alle Könige waren. Als der Erzengel Gabriel mit seiner Verkündigung kommt, da trifft er sie in

ihrem Herrschaftssitze, ihrer Pfalz, sinnend, den Psalter vor sich, aus dem sie andachtsvolle Lieder singt; und sie webt nach Art vornehmer Frauen ein köstliches Gewand: I, 5, 5 ff.

Floug er súnnun pad, stérrono stráza,
wega wólkono zi theru ítis frono;
Zi édiles fróuun, sélbun sancta Máriun,
thie fórdoron bi bárne warun chúninga alle.
Gíang er in thia pálinza, fand sia drúrenta,
10 mit sálteru in hénti, then sáng si unz in énti;
Wáhero dúacho werk wírkento
díurero gárno, thaz déda siu io gérno.

In beredten Worten schildert er dann ihre glänzende Erscheinung, sie ist ihm die überirdische Frau (itis frono), wobei er vielleicht der wunderbaren göttlichen Frauengestalten gedenkt, die nach dem germanischen Götterglauben in die Geschicke der Menschen handelnd eingreifen. Sie ist ihm die anmutvolle Jungfrau, die glänzende Maid (mágad zieri; thíarna scóni). Gleich einem köstlichen Edelstein erglänzt ihre Reinheit (gimma thíu wíza, magad scínenta, I, 5, 21); und wie der Gottesgesandte seine Botschaft ihr überbracht, und der Text dem Dichter nur die trockenen Worte an die Hand gibt: dixit autem Maria ad angelum (Luc. 1, 34) da malt er mit einem Striche die jungfräuliche Anmut der Gottesmutter: „und da gab sie ihm mit holder Anmut Antwort“ I, 5, 34.

gab si imo ántwurti mit súazera giwurti.

Und weiter berührt er mit zarter Sinnlichkeit ihre jungfräuliche Mutterschaft, wenn sie dem Engel antwortet: „Von wannen ist es, daß ich dessen würdig sei, den Sohn meines Gottes zu säugen? z. 35.

„Wánana ist iz, fró min, thaz ih es wírdig bin,
thaz ih drúhtine sinan sún souge?

Die wunderbare Zartheit des Ausdrucks, der sinnliche Schmelz mit dem der Dichter das rührende Verhältnis zwischen Mutter und Kind, den tiefen Seelenschmerz, der die Mutter beim Leiden des Sohnes erfüllt, geschildert hat, wurde schon an anderer Stelle dargestellt.

So ist sie ihm wahre Mutter, aber auch wahre Gottheit; eine keusche Jungfrau, die den Gottessohn geboren hat I, 11, 53.

Múater ist si máru joh thíarna thoh zi wáru,
si bar uns thúruhnahtin then hímilisgon drúhtin.

Auch bei der Erwähnung des jüdischen Gebrauches, daß die Mutter vierzig Tage nach der Geburt des Kindes in das Gotteshaus ging, um sich reinigen zu lassen, fügt er hinzu, daß Maria als reine Jungfrau nicht unter diesem Gesetz ge-

standen, doch demselben sich willig unterworfen habe: I, 14, 11.

So welih wíb so wari, thaz thégankind gibári,
thaz si únreini thera gibúrti fíarzug dago wurti;
Sih ínnan thes inthábeti, in themo gótes hus ni bétoti;
after thíu thánne sár gióugti thaz kind thar;
15 Tház kind ouh, thaz wurti fon gómmannes gibúrti;
bi thíu ni drafun thárasun thiu thíarna, noh ther íra sun.
Si quám thoh, so si scólta, so ther wízzod iz gizálta,
so thia fárt iru ni wéritun thia dága, thie wir nu ságetun.

Eine ähnliche Mischung von göttlichem und menschlichem, von altgermanischen Vorstellungen, die sich unwillkürlich noch zwischen die frischflutenden Wellen der neuen Lehre eindrängen, und ihnen eine eigenartige Färbung verleihen, findet sich in dem Characterbilde von Jesu. Mit einem Nachdrucke und Eifer, dem man fast die Kampfeshitze gegen andersgläubige Gegner, wie die Arianer, abfühlen möchte, betont er die völlige Wesensgleichheit Jesu mit Gott. Am nachdrücklichsten in dem herrlichen Schöpfungs-Hymnus, im Anschluß an die Worte Joh. 1, 1 in principio erat verbum.

Mit dichterischem Schwunge führt er aus, II, 1 ff.: „Ehe der Himmel wurde, und die Erde sich härtete, ehe die Lebenskraft eingegeben wurde, die alles in lebendige Bewegung brachte, da bestand schon das Wort, der Logos; vor allen Weltaltern, vor allem Anbeginne der Welt und aller Geschöpfe ruhte es in seliger Lust in der Brust des Herrn, der es aus seinem Herzen gebar. Ehe der Mond die Nacht regierte, und die frohe Sonne erstrahlte, oder der Himmel mit Sternen geziert ward; ehe der Himmel sich in emsigem Laufe um die Erde drehte, und die Wolken den Regen herabsendeten, ehe er das hohe Himmelreich als Wohnsitz der Engel und Menschen erschuf, da war der Logos stets mit ihm, und pflegte mit ihm Ratschluß über die Schöpfung. Was immer den Himmel bewegt und Erde und See berührt, durch ihn hat Gott es getan und nichts ist auf der Welt, was Gott der Herr je ohne seinen Rat vollführt hätte“[1]).

Der Begriff seiner Göttlichkeit auf Erden knüpft sich bei dem Dichter vorzugsweise an die Vorstellung der jungfräulichen Geburt Jesu. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet er auch die Himmelfahrt, die ihm eben deshalb möglich ist, weil Jesus der Sohn einer reinen Jungfrau ist; darum

1) Das ausführliche Zitat ist schon früher gegeben worden.

sagt er auch im Anschluß an die Himmelfahrt Jesu: „Keiner ist in Wahrheit, der je diese Straße gefahren wäre, der es je vollbracht und diesen Weg betreten hätte; er kam auch auf solche Weise hieher, da er der Sohn einer Jungfrau ist, und kein Mann je vorher gleich ihm hergekommen wäre V, 17, 17.

Ther nist in álawari, ther er thia stráza fuari,
ther ér io thaz gidáti, then selbon wég gidrati;
Er fúar ouh sama hérasun, want er ist thíarnun sun,
20 nist man in álawari, ther er so héra quami.

Bei der Erzählung von Jesus und der Samariterin scheint es ihm der Erklärung zu bedürfen, daß Jesus, dessen volle Gottheit er doch so oft hervorhebt, ermüdet gewesen sein soll, und er fügt deshalb hinzu, daß den, der auch wahrer Mensch gewesen, die irdischen Mühsale nicht verschont haben II, 14, 2.

Thera férti er ward irmúait, so ofto fárantemo duit;
ni lazent thie árabeit es frist themo wárlicho mán ist.

Mit seinem Begriffe der Gottgleichheit Jesu dagegen ist es unvereinbar, daß Jesus Brüder haben könne, daher ändert er sogar, trotz seines Autoritätsglaubens, die Stelle Joh. 7, 3, dixerunt fratres ei in: „Da baten ihn seine Sippenanverwandte, wie oft Geschlechtsgenossen, denen das Wohl der ihnen nahestehenden angelegen ist III, 15, 15.

Tho bátun sine síbbon, so ofto mága sint giwon,
thén ist io gimúati thero náhistono gúati.

Trotz der geflissentlichen Hervorhebung seines Bibelglaubens von der Gotteskindschaft Jesu vermag der Dichter sich doch nicht völlig von seinen nationalen Anschauungen, die zu fest mit seiner Denkweise verwachsen sind, loszulösen und unwillkürlich mischt sich, ähnlich wie bei Maria, mit dem Begriffe des Gottessohnes der des hochstehenden Adeligen, der ein uodal, ein freies Erbgut besitzt, auf dem seine Vorfahren seit urdenklichen Zeiten Landeseingesessene sind, und seine Auffassung bietet gerade in dieser Hinsicht viele Berührungspunkte mit dem Dichter des Heliand; in diesem Sinne sagt er I, 3, 1:

Thiz sint búah frono: sio zéigont filu scóno,
uns zéllent se ana bága thie kristes áltmaga.
Zéllent sie úns hiar filu frám, wio sélbo er hera in wórolt quam,
joh mihilo wúnni, thaz sin ádalkunni.

Jesus, von der menschlichen Seite aus betrachtet, ist ihm der Mann von vornehmer Herkunft, in seinem Betragen rein und makellos in Wort und Tat, und hübsch ist es, wie er den Satan Betrachtungen darüber anstellen läßt, wie es denn

möglich sei, daß ein Mensch ein solch reines Leben führe, und sich so makellos halte, woher die Welt je zu einem solch vornehmen Adelsgeschlechte gekommen sei: II, 4, 17:

Wíoz io mohti wérdan, thaz wólt er gerno irfíndan,
thaz mán io so gizámi in thesa wórolt quami;
Wio ér thar untar sínen móhti thaz irlíden,
20 thaz ér ekordi éino lebeti so réino,
Odo ouh únhono sih drágeti so scóno
(spräch er odo déta waz, thaz was al githíganaz),
Fon wélicheru gibúrti er io súlih wurti,
war wórolt io giwúnni sulih ádalkunni.

Mit einem Striche weiß er auch das vornehm maßvolle Auftreten des Herrn zu zeichnen, der auch dem Verführer gegenüber seine vornehme Ruhe bewahrt II, 4, 91.

Tho gab er imo ántwurti, tho wírdig er es ni wúrti
(joh dét er thaz hiar ófto), filu mézhafto.

Seinem irdischen Auftreten nach malt er den Herrn als den milden Versöhner; das Temperamentvolle von Jesu, das des öfteren in der Bibel hervortritt, erscheint bei Otfrid ausgemerzt, sein Lieblingswort in Bezug auf den Herrn ist mild, lind, so I, 25, 9.

Zi ímo sprah tho líndo, ther gótes sún selbo;

ähnlich in Bezug auf Nicodemus; II, 12, 27:

„Gab er mo ántwurti mit míhileru mílti.

Auch auf die Anklagen der Pharisäer, er habe den Teufel in sich, antwortet der Herr nicht zornig, sondern mit süßer Milde, denn er wollte es zu stande bringen, ihre Sinnesart zu heben, zu Gottes Güte zu leiten; „wie er es auch uns ohne Unterlaß tut", fügt Otfrid mit anmutiger Wendung hinzu III, 18, 57.

Gab druhtin ántwurti mit súazlicheru mílti,
wólta thes bigínnan, thaz muat zi wége bringan.
Er huab in úf tho thaz múat, so er uns émmizigen dúat,
60 Zi thes gótnisses gúati; thaz waz in úngimuati.

Er ist voll Bewunderung der Reinheit des Herrn, die sich durch nichts trüben läßt, selbst nicht durch die Verlockungskünste des Satans; II, 4, 105.

Ni quám iz in sin múat in war (thaz ni mohta wésan sar),
odo óuh thes hérzen guati wiht ínnana birúarti.
Ni móht er nan birúaren noh wérgin ouh gifúaren,
ouh sélbun theso férti ni wúrtin, er ni wólti.

Sehr geschickt zu einem Bilde der Heilstätigkeit des Herrn zusammengefaßt ist das 14. Capitel des III. Buches, wo er die hilfsbereite Menschenliebe des Heilandes in ergreifender Weise malt. Nachdem er alle Elenden und Hilfsbedürftigen aufgezählt hat, denen der Heiland Segen gespendet, führt der Dichter weiter aus: „So heilte er sie alle, wer immer zu ihm rief, der wandte sich als ein gesegneter von ihm, wer sein Heil in ihm suchte, dem gebrach es auch nicht daran, denn er ist der sprudelnde Urquell alles Guten[1]); III, 14, 77:

So heilte se álle druhtin sár, thaz ságen ih thir in alawár;
er blíder thána wanta, so wér so zi imo nándta.
So wer so thés ruahta, thaz frúma zi imo súahta
80 (wízist ist in alawár): es ni brást imo thár;
Want er ist selbo wúnno joh alles gúates brunno.

Und diese seine werktätige Liebe veranlaßt den Dichter zu einem tiefempfundenen Lobpreis des Heilands, der alle diese Drangsale um seiner Güte willen erträgt, und in seiner Freigebigkeit (milti) gleich dem Herrscher, der wertvolle Goldschätze an seine Untertanen verteilt, mit Gaben werktätiger Liebe ihre Herzen erfreut III, 14, 109 ff.

Tház firdruag er állaz joh ouh méra ubar tház,
al thiz úngimuati thúruh sino gúati.
Thuruh sino mílti was er in mámmunti,
óugta in io in giwíssi mihil súaznissi.
Er ougta in ío filu frám, bi híu er hera in wórolt quam
115 mit wérkon filu fóllon, thoh sie óugtin argan willon.

Er wird ganz pathetisch in der Aufzählung all' der Unbill, die der Herr erdulden muß, „schweren Neideshaß, den ertrug er allen, denn ein neidischer Sinn hasset das Gute; in ihrer Vermessenheit hassen sie alles Vortreffliche und in ihrem argen Herzen lebt kein Begehren nach dem Guten" III, 14, 117.

Níd filu hébigan, then firdrúag er allan.
wanta nídigaz muat hazzot émmizen thaz gúat,
Hazzot ío thio gúati thuruh úbarmuati,
120 nintfáhent thés gilústi thio ármilichun brusti.

Wenn er auch mit allem Nachdrucke die Gottheit Jesu stets hervorhebt, so betont er doch gemütvoll die menschlich schönen Züge an Jesu; seine Liebe zu seiner Mutter wurde an anderer Stelle eingehend behandelt (vergl. S. 88). Des Herrn Anhänglichkeit an seine Heimat, die Stätte, an die sich

1) (brunno, der laufende Brunnen, im Gegensatz zu puzzi, dem gegrabenen Brunnen).

die süßesten Kindheitserinnerungen knüpfen, weiß er mit wenigen Worten anmutig zu schildern: „Da ging der treffliche Sohn dahin, wo seine Mutter ihn erzog, zur Heimstätte, in der er seine Jugend verbracht hatte" II, 11, 1.

Tho fuar ther sún guater, thar ínan zoh sin múater
in síneru júngi, zi theru héimingi.

Auch das herzliche Verhältnis Jesu zu seinen Schülern schildert der gemütvolle Dichter sehr hübsch; wo ihm der Bibeltext nur die einfachen Worte an die Hand gibt:

et interrogabat discipulos suos dicens, Mat. 16, 13, — finden wir bei Otfrid die lebensvolle Auffassung, wie der Herr einst im Kreise seiner Jünger sich befindet und trauliche Zwiesprach mit ihnen hält: „Da begann er einst traulich mit seinen Degen zu sprechen, und in liebevoller Weise zu fragen, was die Menschen von ihm redeten und erzählten III, 12, 1:

Bigan drúhtin eines rédinon gisuáso mit then théganon,
frágeta sie mit mínnon fon then wóroltmannon.
Éiscota sie in thráti waz thiu wórolt quati,
waz sie fon ímo redotin joh wío fon imo zélitin.

Und ebenso spricht sich die hingebungsvolle Liebe der Jünger zum Herrn aus in den Worten: „Da sprachen liebevoll seine ihm treu zugetanen Jünger" III, 23, 29:

Spráchun tho mit mínnon thie síne liobon hóldon.

In gleicher Weise hat er das schöne Verhältnis Jesu zu seiner Gemeinde, seine innere Freude am Wachstum derselben in der Einleitung zur Bergpredigt lebensvoll geschildert, wo er erzählt: „Als die Volksmenge sich um den Herrn sammelt, und er einen Hügel besteigt, um von dort aus sein Wort der Menge zu verkünden, da überblickt er mit frohem Auge die Menge des Volkes um ihn her, und er redet sie an mit liebevoller Gesinnung II, 15, 23:

Síe bigan er scówon fráwalichen óugon,
grúazt er sie zi gúate sus suáslichemo múate.

Rührend ist seine verehrende Anbetung des Herrn. Bei der Erzählung der Leiden Jesu kann er nicht enden mit Klagen, daß der Gottessohn so gepeinigt worden; und wie Josef von Arimathia den Leichnam Jesu erbittet, um ihn zu begraben, da ruft er in seliger Begeisterung aus: „Lies alle Bücher, die es gibt, aber nirgends findest Du in Wahrheit, daß man je einen solch kostbaren Schatz erbeten hätte, daß man je ein solches Kleinod auf die Bahre gelegt und dem Schoße der Erde anvertraut hätte; der Engel, des Himmel-

reiches, der Erde und des Meeres war dieser Schatz wert: IV, 35, 11.

Lis allo búah, thio the sín: ni fíndist iz, in wár min,
thaz mán io thaz gidáti, so diuran scáz irbati;
Thaz ér ioman in wórolti súlih dreso légiti
in ré odo in bára, thaz ságen ih thir in wára;
15 Thas was éngilo wérd joh himilriches álles,
érdun joh thes séwes, thoh sie so dátin, léwes!

Mit diesen Zügen christlicher Milde mischt sich aber in dem Anschauungskreise des Dichters in eigenartiger Weise die Vorstellung des Volkskönigs nach altgermanischer Art, um den sich die ihm auf Leben und Tod ergebene Leibschar reiht, die ihm den Eid der Treue leistet. So sagt der Herr von ihnen am Vorabende, da er verraten ward: „Alle waret ihr mir treu ergeben; zwölf habe ich mir aus der Gesamtheit der lebenden Menschen ausgewählt; ihr wart mein Gefolge, daß ich euch meinen Ratschluß kund tue, und daß ihr mir den Treuschwur leistet" IV, 12, 5:

„Ih zéllu iu", quad er ubarlút, „alle wárut ir mir drút,
ih zuélifi iuih zélita joh súntar mir irwélita
Uzar wóroltmenigi, ir wárit min githígini,
thaz íh ouh min giráti iu allaz kúnd dati;
Joh so iz zi thíso wurdi, thaz ír mir leistit húldi.

Aehnlich faßt er auch die Versicherung Petri und die daran sich anschließende seiner Jünger, daß sie den Herrn nie verlassen werden, als Treuschwur der Untertanen, als urheiz auf: IV, 13, 49.

Sie sprachun álle, so man wéiz, so sámalichen úrheiz,
50 bihíazun sih zi nóti thera selbun kúanheiti:
In sélben thaz ni hángtin, thaz sie imo ío giwangtin;
thehéin thes múate horti in súlichero nóti.

Zu diesen Zügen gesellen sich außerdem die des nationalen, reckenhaften Helden, der einem Riesen gleich im Einzelkampfe jeden zu Boden streckte, der sein Reich bedrohte, der den Fürsten der Welt in Banden legte, daß er uns fernerhin nichts anhaben kann IV, 12, 61:

Er quam so rísi hera in lánt joh kréftiger gígant,
in éinwigi er nan stréwita, ther ríchi sinaz dárota;
Then fúriston therera wórolti nótagan gihóloti,
in bánt inan gilégiti, er fúrdir uns ni dériti.

Außerordentlich lebensvoll zeichnet er dann das Bild des weltlichen Volkskönigs, der im Kampfe heldenhaft für seine Gefolgschaft in den Tod geht. Wenn aber ein solcher König sein Leben dahingegeben hat, so sind alle seine Krieger im

Kampfe verloren, sie fallen von den Schwertern und Speeren der Feinde, oder eilen in Flucht davon. Wie ganz anders dagegen der Tod seines Königs, der im Tode seine Gemeinde erst zusammenfügte, dessen Tod ihre Herzen kühn machte, den Feinden zu widerstehen, daß sie todesmutig aus diesem Elend in ihr wahres Vaterland fahren III, 26, 39 [1]).

Als treuer Fürst, der die Seinen liebt, geht er willig in den Todeskampf, es erfüllt ihn mit milder Freude, daß er um seines Reiches willen dahinsterben darf; zwar hatte er nur elf Degen, da der eine von ihm gewichen ist, doch bestand die Streitmacht nicht in der Zahl des Heeres, sondern in seiner eigenen Kraft; IV, 12, 55:

> Bigán sih frewen líndo ther kuning éwinigo tho,
> thóh er scolti in mórgan bi ríchi sin irstérban.
> Ni hábat er in thia redina ni si ékord einlif thégana;
> ih meg iz báldo sprechan, ther zuélifto was gisuíchan.
> Ni stúant thiu maht thes wíges in ménigi thes héries,
> iz was ál in rihti in sínes einen kréfti.

Für Otfrid außerordentlich characteristisch ist auch seine Darstellung der Persönlichkeit Josef's. Nach seiner Auffassung von der absoluten Göttlichkeit Jesu muß er vor allem die Beziehungen zwischen Josef und Maria, wie sie die Bibel an die Hand gibt, sich in seinem Sinne zurecht legen. Darum ändert er die Stelle Luc. 1, 27 missus est angelus a deo ad virginem desponsatam viro und läßt Maria sagen: Wie mag es sein, daß ich schwanger werde, hat mich doch nie ein Mann berührt, und ich habe in meinem Sinne mir vorgenommen, daß ich alleine auf der Welt leben soll. Es verrät sich zugleich hier der Mönch, dem Keuschheit das höchste Gelübde erscheint I, 5, 37.

> Wio meg iz ío werdan wár, tház ih werde suángar?
> mih io gómman nihein in min múat ni biréin.

---

1) Thanne wóroltkúninga stérbent bi iro thégana,
in wíge iogilícho dowent théganlicho;
So sint se álle gírrit, thes wíges gimérrit,
thér in thera nóti thar imo fólgeti;
Joh fállent sie ginóton fora ira fíanton,
úntar iro hánton spéron joh mit suérton;
45 Sie sint in álathrati flúhtig thera dáti,
irquéman thero wérko flúhtigero githánko.
Starb afur thérer noti, er unsih sámanoti,
joh sines tóthes guati zisámane gifúagti;
Joh thuruh sína smerza wir hábetin baldaz hérza,
50 fíanton io thánne zi widarstántanne;
Thaz wir fró thes tóthes faren héimortes
in éiginaz githíngi sid thera góringi.

Háben ih giméineit, in múate bicléibit,
40 thaz ih éinluzzo mina wórolt nuzzo.

In einem ergreifenden Seelengemälde aber schildert er dann das Ringen Josefs mit sich, ob er die Frau, die ihn vermeintlich betrogen hatte, bei sich behalten wolle: „er war klug und vorsichtig in seinem Wesen", schildert ihn der Dichter; „es war ihm, dem Trefflichen, schmerzlich, und er dachte wohl daran, ob er sie verlassen solle, er überdachte auch ihre Heiligkeit und hohe Würde, und nahm das makellose Leben der heiligen Frau wahr; darum dachte er in seiner Güte, er wolle sich heimlich von ihr entfernen, ohne daß es Aufsehen errege I, 8, 9 ff.

Gidar ih lóbon inan frám; er was súlih, so er gizám,
Iz was imo úngimuati thúruh sino gúati;
joh tháhta, iz imo sázi, ób er sia firlíazi:
Er tháhta imo ouh in gáhi thia mánagfaltun wíhi,
joh thia hóhun wirdi; ni wólta, thaz iz wúrdi.
15 Er nam góuma líbes thes héilegen wíbes,
joh híntarquam bi nóti thera míhilun gúati;
Tháht er bi thia gúati, er sih fon íru dati,
joh theiz gidóugno wurti, er sih fon íru irfírti.

Josef selbst erscheint ihm nur der von Gott ausersehene Hüter von Mutter und Kind, er ist der königstreue Mann, der Dienstmann, dem die Sorge um Herrin und Kind anempfohlen ist I, 19, 1.

Jóseph io thes sínthes er húatta thes kíndes,
was thionostman gúater, bisuórgeta ouh thia múater.

Von den übrigen Persönlichkeiten, die in dem großen Epos von Jesu auftreten, ist diejenige Johannes des Täufers besonders scharf gezeichnet und Otfrids Darstellungsweise gerade dieser Gestalt ist der beste Beweis dafür, daß er nicht Kompilator ist, daß die Persönlichkeiten, die sein Text ihm in die Hand gibt, für ihn nicht bloße Schemen sind, sondern sich in seinem dichterischen Anschauungsvermögen zu Gestalten von Fleisch und Blut verdichten, die er plastisch im Lichte seiner eigenen und selbständigen Auffassungsweise hervortreten läßt. In diesem Falle gibt ihm sein Text nur wenige kurze Notizen an die Hand Luc. 3, 15 existimante autem populo et cogitantibus omnibus in cordibus suis de Johanne, ne forte ipse esset Christus. Otfrid aber zeichnet den Täufer als einen Mann voll Vortrefflichkeit und Männlichkeit, dessen kräftige Lehre Furcht und Schrecken unter dem Volke erweckt, dem an Weisheit keiner der Schriftgelehrten gleich kommt, ein Mann voll unerbittlicher Gerechtigkeitsliebe, dem Mächtig und Gering gleich gilt I, 27, 1 ff.

Thie líuti datun mári, thaz Johannes kríst wari,
joh warun áhtonti, theiz wóla wesan móhti.
Sie áhtotun thia gúati joh sine gómaheiti,
ouh híntarquamun méra theru kréftigun léra.
5 Wanta ér ni was so hébiger, thaz er mo líbi thes thiu mér;
in wísduama so wáhi, ther ímo iz untarsáhi.
Alle thie fúristun joh thie júngistun,
árme joh ríche gíangun imo al gilíche.

Mannhaft und kühn tritt er den Fragen der Juden gegenüber, ob er der Messias sei, auf I, 27, 39.

Gáb er mit giwurti in ávur ántwurti;
thaz dét er iogilícho filu báldlicho.

Er bekennt sich als die Stimme des Rufenden in der Waldeinöde, — Otfrid der Germane kennt nicht die von der Tropenglut verzehrten Wüsten des Südens, er stellt sich dabei das Einödland seiner germanischen Waldlandschaften vor. — Und wie die Juden dann weiter mit der Fra gein ihn dringen, warum er denn taufe, wenn er nicht der Messias sei, da antwortet er ihnen voll männlicher Würde, daß dies seines Amtes sei; z. 41.

„Ih bin wúastwaldes stimma rúafentes;
richtet góte sinan pád, so ther fórasago quad!
Ni firnámun sia thia léra, bi thiu fragetun sie ávur mera;
nirthróz se thero wórto, sie insázun iz hárto.
45 „Ziu féristu inti dóufist, nu thu ther héilant ni bist, noh théro manno ouh thanne, in thero ámbaht iz gigange?“
Gab er gómilicho in ántwurti iogilícho,
óffonota in sar tház, theiz sin ámbaht was.

Zu einem anschaulichen Bildchen malt er die Stelle Joh. 1, 29 aus: (Joh. dixit: ecce agnus dei), wie die mächtige Gestalt des Täufers da steht und mit erhobenem Finger auf Jesum weist: II, 3, 38.

then fíngar thénita er ouh sár, quad: „therer ist iz, thaz ist wár.

Je mehr Otfrid die Gottheit Jesu hervorhebt, desto nachdrücklicher betont er die Menschheit Johannes des Täufers; „Da sandte Gott einen ihm treu ergebenen ausgezeichneten Menschen, der aber uns gleich war, um dem Gottessohne die Wege zu bereiten II, 2, 1.

Tho sánta got giwáran gómon filu máran,
mán mit uns giméinan, sinan drút einan.

„Er lehrte die Leute, daß jeder glauben möge, damit jeder die Trefflichkeit des Lichtes verstehe; und noch einmal betont er mit allem Nachdruck: „Doch war er nicht selbst das Licht, welches den Menschen leuchtete, das sage ich Euch klar, sondern er kam nur, daß er die Leute mahnte und ihnen von dem Lichte sagte: II, 2, 9.

Er lérta thie líuti, thaz mánnilih gilóubti,
thaz íagilih instúanti thes sélben liohtes gúati.
Ni was ér thaz líoht, ih sagen thir éin, thaz thar then líutin irskéin,
suntar quam, sie mánoti joh thánana in giságeti.

Die plastisch hervortretenden Gestalten von Lazarus, Maria und Martha, Maria am Grabe des Herrn, wurden schon an anderer Stelle hervorgehoben, sie seien daher nur hier erwähnt. Von den Gestalten der Apostel tritt nur eine, die des Petrus eigenartig und klar hervor und zwar in einer Weise, die den Geistlichen und Mönch verrät, der wohl vertraut ist mit der Lehre von der Vorherrschaft Petri, der in ihm schon den künftigen Kirchenfürsten sieht. Auf die Frage des Herrn Mt. 16, 15, vos autem, quem me esse dicitis, die von Petrus beantwortet wird, nennt er diesen den obersten der Apostel, mit der damals schon im Wortbegriffe liegenden Bedeutung des Fürsten, Anführers, hier im geistlichen Kampfe um die Welt. Als solcher hat er auch das Vorrecht des Wortes vor den anderen Aposteln; darum spricht er laut und eindringlich (ubarlût) im Namen aller anderen Jünger III, 12, 21.

„Nú“ quad er, „nihélet mih, wio ir firnoman eigit míh,
nu sie bi míh so zéllent, so hárto missihéllent!“
Deta éiner thes the rédina, firspráh thie selbun thégana;
Pétrus spráh thar ubarlút, ther furisto drúhtines drut.

Darum führt er dann auch die Worte des Herrn Mt. 16, 19 tibi dabo claves regni cælorum noch weiter und eindringlicher aus, um seinen Lesern auch die Tragweite der Verheißung des Herrn deutlich zu machen: „Ich will dem nicht widerstehen, den Du eintreten lässest, und was Du immer auf Erden bestimmest, so soll es alles im Himmel geschehen, ohne daß Dir jemand entgegen trete“; also schon eine gewisse hierarchische Färbung mit der Pointe, daß keine Macht dem Petrus und folglich auch seinem Stellvertreter gegenüber Einspruchsrecht habe III, 12, 41.

Gibínt then man mit wórton: ther stánte so in then bánton;
ni wíll ih themo ouh wídoron, then thú gisteist intrédinon;

so wás so thu es bizéines, in érdu hiar giméines,
so wesez ál in hímile, thir níaman thes ni wídire."

In vielen kleinen Zügen wird dann Petri Person hervorgehoben, wobei er allerdings dem Vorgange von Beda folgt. So z. B. bei der Fußwaschung, Joh. 13, 6, venit ergo ad Simonem Petrum fügt Beda bei, „doch ist dies nicht so zu verstehen, als ob der Herr zu ihm nach den andern gekommen sei, er fängt vielmehr bei ihm an und Otfrid nimmt dies auf und erzählt: „Da der Herr zuerst begann, kam er zu Petrus IV, 11, 19:

So er es érist bigán, er sar zi Pétruse quam.

Und wieder in dem folgenden Kapitel, als die Jünger mit dem Herrn zu Tische sitzen und der Herr sagt: „Einer unter euch wird mich verraten und Petrus an den dem Herrn zunächst sitzenden Jünger, Johannes, die Bitte richtet, zu fragen, wer der Schuldige sei, da fügt Otfrid hinzu: „Solche Ehrfurcht hatten sie vor dem Meister, daß nicht einmal Petrus, der doch der hehrste unter den Trauten des Herrn war, laut zu sprechen wagte IV, 12, 29.

Pétrus bat Johánnan, thaz er iréiskoti then mán,
30 er zi imo irfrágeti, wer súlih balo ríati.
(Thaz bóuhnita er giwísso, was náhisto gisézzo;
thes méisteres in wára hábetun sie mihila éra,
Wánta thar saz, thágeta Pétrus, so ih nu ságeta;
ni gidórsta sprechan lúto hérosto thero drúto!)

Vor allem aber sucht er den Schatten, der auf Petrus fällt durch die Verläugnung seines Herrn durch um so helleres Licht, das er bei anderer Gelegenheit über die Handlungsweise seines Jüngers ausstrahlen läßt, zu tilgen und Petrus heldenhaft kühn erscheinen zu lassen. Wie der Herr Luc. 22, 34 sagt: „Ehe der Hahn zweimal kräht, wirst Du mich dreimal verleugnet haben, da antwortet Petrus „kühn und heldenhaft, daß er fest an ihm bleiben werde in der Not IV, 13, 21.

Ér sprah báldlicho joh harto théganlicho,
quad, io gihárteti mit imo in theru nóti.

Er arbeitet dann die Beteuerung des Petrus in eigenartiger Weise weiter aus: „Mit Dir bin ich bereit mit meinem ganzen Sinnen und Vermögen den Tod zu erwählen oder in den Kerker zu gehen" und dazu fügt er noch die gemütvolle Beteuerung zu: „Nie lasse den Gedanken in Dir aufkommen, daß ich je von Dir weiche, mein lieber Herr, dessen versichere ich Dich: IV, 13, 23:

„Mit thír bin garo, drúhtin, mit múate joh mit máhtin,
in kárkari zi fáranne joh tóthes ouh zi kóronne;

25 Gisuíchen sie thir álle, nub íh io thíz wolle,
nub íh giwéizez ubar ál, so man méistere scal!
Ni sí thir in githánke, tház íh thir io giwénke,
drúhtin min líobo; thes dúan ih thih gilóubo!"

Und zu hohem Schwunge erhebt der Dichter seine Sprache in der Treuversicherung des Petrus, die fast wie die alten Eide klingen, mit denen die Gefolgschaft dem Heeresherrn sich zuschworen: „Kein Schwert ist so grimmig beißend, noch ein Speer so scharf, daß ich seiner um deinetwillen achten würde; keine Waffe gibt es, daß ich darum zurückstände und nicht gerne meine Seele zum Tausche für die Deinige hingäbe; kein Feind noch so übermächtig, daß ich fürchte er zwinge mich, Dich zu verleugnen, IV, 13, 40.

tho spráh er wórton héizen, thia kúanheit wolt er wéizen:
Drúhtin min ginádig, thi íh es wúrti wírdig,
mit thionostu ih biwúrbi, thaz ih mit thír irsturbi;
Thaz suért ni wari in wórolti so harto bízenti,
odo ouh spér thehein so wás, thaz ih rúahti bi tház;
45 Wáfan ni wári, thaz ih in thíu firbari,
ni ih gabi séla mina in wéhsal bi thia thína;
Ther fíant io so hébiger, then ih intríati thiu mér,
thaz mih ío ginotti, theih thin firlóugneti!"

In der Schilderung der Kampfesscene im Garten Gethsemane sucht er die Heldenhaftigkeit seines Apostels in anmutig naiver Weise hervorzuheben, die uns fast ein Lächeln abzwingt. Um dem etwaigen Vorwurfe zu begegnen, als ob Petrus etwa einen Fehlhieb getan, und anstatt dem Knechte den Kopf zu spalten, wie wohl seine germanischen Recken getan hätten, daneben gehauen und nur des Malchus Ohr getroffen habe, erzählt er: „Da zog Petrus rasch das Schwert und erwartete einen von den Feinden; ich weiß auch, daß er auf sein Haupt zielte, aber jener, denke ich, wandte sich zur Flucht, daß Petrus ihm nur das linke Ohr abschlug IV, 17, 1.

Pétrus ward es ánawert joh bratt er slíumo thaz suért,
er hérzen sih gihárta inti éinan sar irwárta.
Ih wéiz, er thes ouh fárta, thes hóubites rámta,
tház er thaz gisítoti, then méistar irrétiti;
5 Gistuant géner (wan ih) thénken, tház er wolti wénken,
thoh slúag er imo in wára thana thaz zésua ora.

Und diese „That" des Petrus läßt ihn in laute Bewunderung ausbrechen und rühmend spricht er: „Gewiß giebt es keinen mehr, der seinen Herrn so verteidigte, der ungerüstet so kühn handle und ohne Schild und Speer sich vorwärts in das Kampfgetümmel, in das Gedränge seiner Feinde stürze;

und er hat gewiß seinen Herrn tapfer verteidigt, bis dieser ihm selbst den Kampf verbot IV, 17, 7 ff.

Níst, ther widar hérie so hérerон sinan wérie,
ther úngisaro in nóti so báldlicho dáti;
Ther ana scílt inti ana spér so fram firlíafi in thaz giwér,
in githréngi so ginóto sinero fíanto!
Wérit er inan giwísso hárto filu wásso,
unz imo drúhtin thuruh nót thaz wig sélbo firbot.

Wenn er auch die nachherige Verläugnung Petri nicht umgehen kann, so hebt er doch hervor, daß Petrus wenigstens den Mut gehabt habe, dem Herrn zu folgen, während die feige Flucht der übrigen Jünger ihn zu dem schmerzlichen Ausrufe veranlaßt; IV, 17, 27:

Thie júngoron, thiz gisáhun, inflúhun imo gáhun;
then méistar io méino líazun sie thar éino!

Um so ergreifender schildert er dann auch den Seelenschmerz des Apostels: „Er begann laut zu jammern und den Herrn anzurufen, in tiefem Seelenschmerze, der sich in Tränen äußerte, so sehr war sein Herz erschüttert", und dazu schildert er dann in unvergleichlich schöner Weise die Gestalt des milden Versöhners, der von oben auf ihn herabschaut und mit gnadvollem Auge auf ihn blickt IV, 18, 39.

Thó bigan er wúafen, zi drúhtine rúafen,
wéinonnes smérza so rúarta mo thaz hérza;
Wanta drúhtin in wár ér sah ubar ínan sar,
bigónda er inan scówon ginádlichen óugon.

Wie Otfrid sich hier als treuen Sohn seiner Kirche erweist, so verleugnet er diesen auch sonst nicht; so in der sehr ausführlichen geistlichen Deutung von der Verwandlung des Wassers in Wein, die noch an anderer Stelle zu erwähnen sein wird, wo Otfrid am Schlusse einen Lobpreis auf die Bischöfe singt, die nun hoch in Ehren sitzen und all' diese klugen Deutungen wissen und sie uns wieder weisen, die für uns den Wein in den Büchern erforschen, ihn mit herrlichen Worten rühmen und Krist, dem Wirte danken II, 10, 13.

Thie zi thíu giwizzent, zi hérost ouh nu sízzent,
iz óuh nu wola wéizent, joh bíscofa héizent:
15 Sie kíesent uns mit rúachon then wín in then búachon
joh ínan iogilícho uns lobont géistlicho;
Sie lóbont inan hárto frónisgero wórto
joh thánkont es mit wórte kriste themo wírte.

Im allgemeinen tritt uns doch überall in seiner ganzen Darstellungsweise der Mönch entgegen, und wenn der geistliche

Stand auch zu manchen edlen christlichen Tugenden ausbildet, so ist sein Mönchstum doch andererseits der vollen Entfaltung seiner dichterischen und menschlichen Art hinderlich. Er hat mit der Welt abgeschlossen, wenn auch nicht in düsterer Askese, sondern in sonniger Heiterkeit des Gemütes und wohl, wie schon an anderer Stelle ausführlicher erwähnt, nicht ohne manche bitteren Kämpfe, darum sagt er auch von seinem eigenen Weltleben: „Auch ich trank von diesem Trunke, aber wenig sagte er mir zu, und es schmeckte bitter, und nicht däuchte mich, daß es solch süßen Wein (wie den lauteren Quell des göttlichen Wortes) gäbe; II, 9, 25 ff.

Ih zéllu thir in alawár: luzil dránk ih es thar,
lúzil ih es móhta joh górag es gismákta;
Ni thúhta mih, theih quámi, thaz sulih wín wari,
odo io in ínheimon zi súazeren goumon.

Die göttliche Milde des Herrn ist ihm verehrungswürdiges Vorbild, wie er sollen wir den Zorn beherrschen, und nicht denken, Schmach mit Schmach zu vergelten: III, 19, 1:

Hiar mánot unsih druhtin kríst, so sin giwónaheit íst;
hiar lérit unsih dát sin, thaz wir thúltige sin.
Nist untar úns, theiz thúlte, thaz únsih íaman skélte,
theist sar fílu redi, thaz wír thar sprechen wídari.
5 Ni wollen óuh ubar tház firdragen zórn niheinaz,
uns thúnkit in giwíssi, thaz iz hónida si,
Tház wir thes bigínnen, wir hónida gihéngen,
odo in thes wórtes wige íamanne firsuige.

In ächt christlichem Sinne will er, daß die Lehre Jesu von der Gleichheit der Menschen auch zur Wirklichkeit werde. Als Unterlage seiner Ausführungen benutzt er die Geschichte des Hauptmanns zu Kapernaum Mt. 8, wo ihm Rhabanus den Leit-Gedanken giebt, daß Jesus nur deshalb das Haus des Hauptmannes nicht betreten habe, damit es nicht scheine, als bevorzuge er Macht und Ansehen. Otfrid selbst aber führt nun selbständig weiter aus: „Wir erwägen nicht, daß wir alle gleich sind, von einer Geburt, wir vernichten die Gleichheit aller Geschöpfe und der Schatz ist uns mehr als das Geschöpf, darum, wenn ein Armer uns einladet, so schwillt unser Sinn voll Uebermut, aber von einem Reichen denken wir uns geehrt; wir danken seinen Worten und neigen uns tief vor ihm III, 3, 17.

Ni bidráhtot unser súmilih, thaz wir bírun al gilih,
éinera gibúrti, thoh íz sid súlih wurti.
In súmen duen zi nídiri thera giscéfti ébini.
20 in súmen thuruh thia éra ist uns ther scáz mera.
Bi thiu habet uns iz selbo gót hiar fórna nu gibílidot,

natúra in uns ni fliehen joh zi ébine giziehen.
25 Ob unsih avur ladot héim man ármer thehéin,
thuruh úbarmuati in wár so suíllit uns thaz múat sar;
Thes wizun thánk thanne ríchemo manne,
githankon wórton sinen joh díofo imo ouh ginígen.

Vor allem aber soll der neue christliche Sinn sich in werktätiger Liebe äußern, die gerne der Armut giebt, darum führt er auch die Stelle Luc. 3, 10 (qui habet duas tunicas det non habenti) in einem dem Klostergebote entsprechenden Sinne aus: „Wer zwei Gewänder hat, der spende[1]) gerechterweise das eine, und wer Speise hat, der gebe sie dem, der keine hat, und reiche ihm den Trunk in freudigem Geben I, 24, 5.

Ni si mán nihein so féigi, ther zuei gifáng eigi,
sunter in réhtdeila gispénto thaz éina.
So wer so ouh múas[2]) eigi, gíbe themo, ni éigi;
thaz mit mínnu gidúa joh gib thaz drínkan tharzua.

Aecht mönchisch ist auch seine stete Selbsterniedrigung, in der er den Satzungen der Benedictinerregel gemäß alles Gute, was er in sich hat, Gott zuschreibt, das Böse aber nur sich allein zur Last legt und wie das Mönchslatein für den Ausdruck dieser Selbsterniedrigung die Formel mea parvitas, meine Wenigkeit, geschaffen hat, so finden wir diese Wendung bei Otfrid verdeutscht und noch verschärft zu minu smahu nidiri; so sagt er auch in der Widmungsschrift an König Ludwig (ad Lud. 25).

In nótlichen wérkon, thes scal er góte thankon;
thes thánke ouh sin githígini joh únsu smahú nídiri!

Und selbst da, wo sein Dichterbewußtsein und der Stolz, in seinem Epos eine nationale Tat vollbracht zu haben, siegreich durchbricht, folgt gleich wieder das mönchische Zagen: „Möge ich doch in meiner Darstellung in nichts Anstoß erregen, noch im Bestreben der schönen Gestaltung etwas falsch auffassen, möge ich ja nicht des Ruhmes wegen, sondern um Gottes Lobes willen schreiben, daß mir mein Werk nicht zur Strafe werde." I, 2, 15:

Thaz ih, drúhtin, thanne in theru ságu ni firspirne,
nóh in themo wáhen thiu wórt ni missifáhen;
Thaz ih ni scríbu thuruh rúam, súntar bi thin lób duan
thaz mír iz iowanne zi wíze nirgange.

Und gleich den in der Einleitung erwähnten Frommen

---

1) spenden, der feststehende Ausdruck für die von der Schrift gebotene Verteilung von Almosen aus mittellat. spendere = expendere, austeilen.

2) muas die zugemessene tägliche Kost.

in mittelalterlichem Sinne wirft er sich selbst in den Staub vor Gott und erklärt sein ganzes Tun für verbrecherisch. Er fleht zum Herrn: „Herr, laß Deine Gnade auch über mir walten, ich bin dein sündiger Knecht, sündig bin ich in Gedanken und bösen Werken. Welches wäre meine Strafe um meiner Schlechtigkeit und mannigfaltiger Frevel willen, wäre nicht deine Gnade!“ III, 17, 59 ff:

> Ginádo, druhtin, thu ouh mín, íh bin suntig scálk thin,
> bin súntig in githánkon joh léidlichen wérkon!
> Waz wari rácha minu, ni wari ginåda thinu
> thuruh thio míno ubili, joh mánagfalto frávili?

In ächt mittelalterlichem Sinne ist er vom Gefühle der Sündenschuld befangen und niedergedrückt. Er vergleicht sich dem Schächer am Kreuze, den er sogar an Sünden und zahllosen Uebeltaten übertreffe IV, 31, 29:

> Ih bin, drúhtin, ana wán filu hárto firdan;
> ih háben inan giáforot joh súntono ubarkóborot.
> Minero míssadato ist úngimezzon thráto.

Die Sünde erscheint ihm eine Krankheit der Seele, eine Sucht, deren Folge auch äußere Uebel und Gebrechen des Körpers sind. In dieser Hinsicht gewährt seine moralische Auslegung zu der Heilung des Blindgeborenen Joh. 5, 1 einen tiefen Blick in seine Vorstellungen von der Sünde; er zieht aus den von Jesu an den Geheilten gerichteten Worten jam noli peccari den Schluß, (im Anschluß an Beda und Alcuin): „daraus mögen wir ersehen, daß unsere körperlichen Schwächen nur von der Sündenkrankheit herrühren,“ und er fleht daher zum Herrn, er möge uns beistehen, daß keine Krankheit weder des Leibes noch der Seele uns anfalle III, 5, 1:

> Hiar múgun wir intstántan (thaz éigun wir ouh fúntan),
> thaz quement úmmahti fon súntono suhti.
> Tho er mo firbót thio dáti, thaz er ni súntoti,
> thes giwárteti, thaz wírs imo ni wúrti:
> 5 Tho ríht unsih thiu rédina, thaz wír uns warten thánana,
> thaz súht ni derre uns méra then lídin joh thera séla.

Auch Otfrid ist im Banne der mittelalterlichen Frömmigkeit nach dem Spruche: „Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern“. Sein Gemüt kann sich unter diesem Drucke nicht zu reiner Daseinsfreude entfalten und sein Werk reflectiert deutlich die Stunden innerer Seelenqualen, da die

Furcht vor dem letzten Gerichte seine Seele mit aller Gewalt gepackt hat. Treffend finden diese Stimmungen in seinen Reflexionen über die Sündenstrafen am jüngsten Gericht Ausdruck. Wenn Otfrid hier auch nicht alles selbständig ausführt, sondern in vielem sich an Hrabanus (zu Mt. 25) anschließt, so ist doch der ganze Passus so bezeichnend und zeigt so plastisch den mittelalterlichen Denker und Grübler, daß er hier ausführlicher wiedergegeben werden möge. „Nimm dir wohl der Worte des Herrn in acht und binde sie Dir fest in dein Herz, wie schrecklich sie sind", ruft er eindringlich seinen Hörern zu, „wenn schon der in die Hölle muß, der den Armen sein Brot nicht bricht, was soll erst dem geschehen, der dem Nächsten das, was ihm gebührte, nicht zukommen ließ; wenn man schon den straft, der den Armen von seinem Hause wies, was erst dem, der dem andern sein Haus nimmt. Wenn der schon im Feuer der Hölle brennt, der sich des Gefangenen nicht annimmt, wie viel mehr aber dann der, der den Unschuldigen bindet. Nun brennt schon der in der Hölle, der die Toten nicht begräbt, was dünket dich aber geschehe dem, der dem anderen das Leben nahm, und wo werden dann die Hurer, Lügner, Neider sein, und alle, die zum Unheile rieten und Unkeuschheit in ihrem Herzen trugen. Sie gehen alle den mannigfaltigsten Strafen entgegen zur Höllenpein"[1]; V, 21 ff.

Ueberhaupt fühlt man seiner ganzen Schilderung vom Weltgerichte, obwohl er darin sich an mancherlei Vorbilder anlehnt, sich besonders an die Darstellung Zephan. 1, 15 hält, das eigene Ergriffensein an, sein Herz ist erfüllt von den

---

1) Nim nu góuma hárto thero drúhtines wórto,
in herzen hárto thir gibínt, wio filu égislih siu sint.
Ni réfsit er sie thráto iro fírndato,
suntar ziu se irgázin, sin thíonost so firlíazin.
5 Oba thér scal sin in béche, ther armen brót ni breche;
was ther, ínan ubar tház ni líaz haben sínaz?
Nu man wízinot then mán, ther armen sélidono irbán;
ist férro irdríban fon hímile úz, ther anderemo nímít sinaz hús!
Oba ouh thér bislipfit, ther náchotan ni thékit;
10 waz wanist themo irgange, ther anderan róubot thanne?
Oba ther brínnit thuruh nót, ther háftes man ni wísot:
fon héllu ther nirwíntit, ther súntilosan bíntit!
Nu brínnit ther in béche thár, ther dótan ni bigrébit hiar;
was thúnkit thih, si thémo man, ther ánderemo thaz líb nam?
15 Dúa thir ouh in múat thin, war thie húarera sin,
lúginara thánne joh níthigun álle;
Joh thie tház ouh datun, allan bálo rietun
inti ínnan theru brústi druagun únkusti!
Sie fárent, so wir záltun, in wízi mánagfaltun
20 in héllipina nóti thuruh úbildati.

Schauern des Weltgerichtes: „Gott hat der ganzen Welt einen Gerichtstag gesetzt, einen gewichtigen Volksthing, um den wir wohl bedrückt sein dürfen. Und ich sage jedem eindringlich, keiner auch seiner Vertrautesten ist, der diesem Tage zu entgehen vermag; aber auch die Elenden kommen alle dorthin, die hier nur ihrem eigenen Willen lebten und — es ist mir schwer zu sagen und mein Herz erbebt bei dem Gedanken, — es ist keiner vom Weibe geboren, der dort nicht erscheinen muß; V, 19, 1 ff.

Thes habet er ubar wóroltring giméinit einaz dága-thing,
thíng filu hébigaz, zi sorganne éigun wir bi thaz.
Thir zéllu ih híar ubarlút: nist nihéinig siner drút;
thes álleswio bigínne, ni er quéme zi themo thínge.
5 Quément thara ouh thánne thie wénegun álle,
thie híar gidatun fóllon then iro múatwillon.
Zi zéllene ist iz suári; nist ther fon wíbe quami
(es irquímit muat mín), nub er thár sculi sin.

Als Kind seiner Zeit ist Otfrid auch nicht frei von m i t t e l a l t e r l i c h e r M y s t i k und Deutelei. Obwohl er zwar gerade in diesen Auslegungen selten originell ist, sondern sich meist an die schon des öfteren genannten Vorbilder anschließt, so hat er sie doch durch die Verwebung in sein Werk gleichsam zu seinem geistigen Eigentum gemacht, so daß sie mit anderen seiner Persönlichkeit angehören und das eigenartige Gepräge ihm verleihen. So erfährt im Anschlusse an Beda und Alcuin die Hochzeit zu Kana die Ausdeutung auf die Kirche Christi, da Jesus der Bräutigam ist, der seine Braut, die christliche Gemeinde, in der Himmelskammer mit seliger Freude erfüllt. Die Gefäße aber, die mit köstlichem Getränke gefüllt werden, sind alle seine Vertrauten, die des heiligen Wortes voll uns mit dieser köstlichen Gabe tränken; sechs Gefäße sind es im Anschlusse an die sechs Weltalter. II, 19, 1 ff.

Im gleichen Sinne wird Isaaks Opferung auf Jesu Opfertod bezogen[1]), und die Parelle gezogen, wie Isaak gebunden auf den Holzstoß gelegt wurde, so hängte man Jesus am Kreuze auf. Doch nur der Leichnam erduldete die Strafe, gerade wie der Widder dem Fleische nach für den Sohn hingeschlachtet wurde; II, 19, 31 ff.

Im Anschlusse an die Geschichte von der Speisung der 5000, ferner zieht er eine hübsche Parallele zwischen dem Gerstenbrot und dem Gesetze. Wie die Haut des Gerstenkornes und die Kruste des Brotes hart sind, so auch das Gesetz, das

---

1) Beda zu genes. 22.

uns von außen hart erscheint; wer aber sich müht in das Innere zu dringen, der findet Mehl dort und süße Krume. III, 7, 23 ff.

Thes sarphen wízodes nót bizéinont thisu fínf brot,
mit thíu er io in nóti thúangta thie líuti.
25 Gidar ih zéllen ubarlút: hért ist gerstun kórnes hut,
ist óuh, so ih forn ju wésta, sínes léibes krusta;
Thoh findu ih mélo tharínne, in thíu ih es bigínne,
joh brósmun súaza alawár, thes senses léib indue ih thár.

Und wie die Fische in den Wogen versteckt sind, so liegt in den Worten der Profeten tiefe Bedeutung, die unser Sinn erfassen kann, wenn wir uns mühen, in die Tiefe einzudringen. Der Knecht, der die Fische trug, und weder für sich noch für andere davon Gebrauch machte, ist den Juden vergleichbar, die wohl die Bücher des Gesetzes in Händen haben, aber dessen Vorzüge weder für sich selbst noch für andere nutzen; III, 7, 33.

Thie selbun físga zeinent, war fórasagon méinent;
thiu góuma losget tháre, so físg in themo wáge.
35 'Oba thu ra rúachis, thu thar sia díofo suachis.
joh thar irfísgot thinaz múat harto mánagfaltáz gúat.
Ther knéht, ther thaz allaz drúag, er es wíht ni giwúag,
er ímo iz ni ginúzta, furi ándere ouh ni sázta.
So duent thie Júdeon in wár: sie drágent iro búah thar,
40 noh ín thia frúma níazent, noh ándere ni lázent.

Den Schluß dieser Beispiele möge die Ausdeutung des Einzuges von Jerusalem bilden, der ein hübsches Stück mittelalterlicher Auslegekunst bietet, und einen interessanten Einblick in die mittelalterliche Denkweise bietet[1]):

Der Esel sind wir selbst um unserer Dummheit willen, denn der Esel ist ein törichtes, auch unkeusches Tier, das schwere Bürden zu tragen vermag. So waren auch wir mit der schweren Last der Sünden beladen, und so töricht, daß wir weder Gott erkannten, noch uns ihm nahten; wir waren unkeusch und vieler Missetaten schuldig; da heilte uns seine Gnade, deren Größe der Höhe des Oelberges gleichkommt und seine Barmherzigkeit ist dem Oele vergleichbar. Darum sandte er seine Vertrauten, daß sie uns Elenden aus unserem Unglauben befreien und uns lehren, einander zu lieben. Die Gewänder aber, die sie ausbreiteten, bedeuten die Predigt

1) Otfrid schließt sich hier an Rhabanus zu Mt. 21. an.

Gottes. Und wie die Menge ihre Kleider ohne Zögern dahinwarf, so gaben die Märtyrer die Bekleidung ihrer Seelen dahin, nicht um eitlen Weltruhmes Lohn, denn der Tod war ihnen eine Wonne, sondern um der Liebe Gottes willen. Die Aeste aber, von der Volksmenge gestreut, sind die Heiligen Schriften, welche wir Tag für Tag lesen, und mit denen die Männer Gottes unsere Wege bestreuten IV, 5 ff.

Wie schon die obigen Ausführungen erweisen, fühlt sich Otfrid nicht nur als Dichter, sondern als Lehrer des Volkes. Er selbst sieht den Zweck seines Buches auch als einen lehrhaften an, darum sagt er auch gleich in der Einleitung in seiner Widmungsschrift an König Ludwig: er möge aus meinem Werke lernen, was Gott dem Frankenvolke gebietet, und darin die Richtschnur zum Himmelreich finden ad. Lud. 89:

Er[1]) híar in thesen rédion mag hóren evangélion,
waz kríst in then gebíete Fránkono thíete.
Régula therero búachi uns zeigot hímilrichi.

Ohne Zweifel ging sein Bemühen darauf hin, seine Zeitgenossen auf eigenes Lesen der Bibel hinzuweisen, und durch eine, wie ihm schien populäre Darstellung des Lebens Jesu seine Leser auf dieses Ziel hin zu lenken; darum fügt er seinen Ausführungen häufig bei: Lies es selbst in den Evangelien, dort liesest du von vielen ähnlichen Taten; II, 9, 71.

Lis sélbo, theih thir rédion, in sínen evangélion,
thar lísist thu io zi nóti so sámalicho dáti.

Wenn ihn auch seine Veranlagung und sein tief und lebhaft empfindendes Dichtergemüt oft zu hohem poetischen Schwunge hinreißt, so kommt doch auch anderen Ortes nicht unhäufig der moralisierende Priester zum Vorschein, der den Bibeltext für seine Zeitgenossen, für die im christlichen Denken noch wenig geschulte Menge mundgerecht macht und in trockenem Tone seine Ermahnungen an das Bibelwort anknüpft. So im Anschlusse an die von poetischem Schwunge getragenen Bibelworte Joh. 3, 9, jam enim securis ad radicem arboris posita est; omnis ergo arbor non faciens fructum bonum excidetur et in ignem mittetur; knüpft er die trockene Ermahnung an: „Denkt dieser Worte, das ist euch wohl not, und hütet euch, daß die Axt euch nicht schneide; daß du nicht auch als Bestandteil dieses Waldes fallest, daß das Feuer dich nicht brenne, noch deine Taten dich in der Ewigkeit peinigen, denn der Herr selbst ist die Axt; I, 23, 57. (ohne Zweifel schwebte dem Dichter hier das sich ihm oft in Wirklichkeit

---

1) König Ludwig,

darbietende Bild der Rodung eines Waldes mit Axt und Feuerbrand vor).

Húgget therero wórto, thúrfti sint es hárto,
thaz íagilih bimíde, inan thiu ákus ni snide;
Joh mánnilih sin góume, thaz sinan ni hóuwe,
60 thaz thu thes wáldes alles zi áltere ni falles;
Thaz thih thaz fíur wanne íamer ni brénne,
noh thih dáti thino in éwon ni pino.

Aehnlich ist auch die Ermahnung, die er als Beifügung zu Luc. 3, 12 giebt, gehalten: Was Johannes hier lehrt (Mildtätigkeit gegen Arme), das bezieht sich auch auf uns, wir sollen nicht wanken, sondern es in unserem Sinne wohl erwägen, denn wer Buße tut und seine Sünden betrauert im Ernst und in der Wahrheit, der häufet sich ein großes Gut an und dann erfüllt sich die Verheißung des Herrn; der ist, ich sage dir es eindringlich, der Vertraute des Herrn I, 24, 13.

Wir scúlun thiu wórt ahton, thara hárto ouh zúa drahton,
joh scúlumes siu irfúllen mit míhilemo willen.
15 Thaz er se híar lérit, theist zi úns nu gikérit;
ni múgun wir thar wénken, wir scúlun iz bithenken.
So wer mánno so sih búazit joh súnta sino ríuzit,
thaz thanne wárlicho dúat: gihóufot er mo mánag guat;
Ouh thanne irfúllit ana nót, thaz got hiar óbana gibót:
20 ther ist (ih ságen thir ubarlút) sélben druhtines drút.

Das an anderer Stelle noch zu erörternde vierte Kapitel des zweiten Buches, die Versuchung Jesu in der Wüste, spiegelt auch wie kaum ein anderes die Eigenart des Dichters wieder nach ihren guten Seiten hin wie nach den Mängeln. Nachdem seine Darstellung in vieler Hinsicht ein beredtes Zeugnis seiner eigenartigen originellen Anschauungsweise gegeben hat, nachdem er mit wahrer dichterischer Gestaltungskraft diese Scene im nebelumflossenen Lichte der mittelalterlichen Denkweise uns vorgeführt und uns einen Beweis gegeben hat, von dem selbständigen Durchdenken seines Stoffes, wird diese Zauberwelt plötzlich wie mit einem Schlage vernichtet durch die trocken moralisierende Bemerkung: „nun denke dir, was der Teufel wollte, was eine solche Bitte für Zweck gehabt hätte, da uns doch seine Pflüge (diese als Eigentum des Herrn aufgefaßt) jahraus jahrein genug ackern (d. h. da er uns doch den Ertrag der Felder schenkt); II, 4, 41:

Nim góuma, waz er wólti, waz sulih béta skolti,
waz kriste scólti thaz brot; ni wás imo es nihein nót!

Uns érrent sine plúagi bi járon io ginúagi;
thoh bát er nan zi nóte thia stéina duan zi bróte.

Nicht überall aber tritt trockene Lehrhaftigkeit hervor; aus vielen Auslegungen spricht vielmehr das ernste liebevolle Bemühen des väterlichen Seelsorgers, der um das Seelenheil seiner Hörer ringt, der recht eindringlich die Lehre von Jesu und der Erlösung der sündigen Menschheit seinen Zeitgenossen darlegen möchte; darum wendet er sich vielfach auch mit dem väterlichen „du" direkt an seine Hörer, und ändert z. B. auch das „ihr" der Seligpreisungen in der Bergpredigt in das vertrautere „du" um. Und seine Ermahnung wird ihm geradezu zur herzlichen Bitte: laßt uns doch an Jesu Wirken glauben, es ist zu unserem eigenen Heile; III, 26, 4:

gilóubemes thero dáto; iz sízit uns so thráto.

Und er gipfelt in der dringenden Mahnung: „Laßt uns eilen und emsig wirken, daß wir ihm immer wohlgefälliger werden zur Aufnahme in sein Himmelreich, daß er uns alle bei Namen nenne und sein Tod nicht nutzlos für uns sei infolge unserer vielfachen Freveltaten, sondern daß wir uns mit den Seinen immer freuen mögen; III, 26, 61.

Nu ílemes thes thenken joh émmizigen wírken,
thaz imo ío liche zi themo hóhen hímilriche,
Joh unsih thára io alle bi námen druhtin zélle,
álle io bi mánne, er unsih thára nenne;
65 Thaz sin tód ubar ál ni wése in uns so ídal
thúruh unsero úbili joh mánagfalto frávili;
Suntár thés ginénden mit sínen iamer ménden,
mit sínen íamer blíden jóh iz ni bimíden!

Aber gleich dem Lieblingsjünger des Herrn ist auch ihm der Kernpunkt des Christentumes die christliche Liebe, und darum sandte auch Gott seine Vertrauten in die Welt, daß sie die Menschen lehrten, sich unter einander zu lieben und in Liebe Gott zu erkennen; IV, 5, 23:

Tho sant er drúta uns sine héim mit sínen gibóton zuein
Thaz sie líuti lértin, untar in sih mínnotin,
ouh álles wi ni dátin, mit mínnu got irknátin.

Außer den genannten Mängeln der Lehrhaftigkeit und des trockenen Moralisierens hat Otfrids Werk auch manche andere Schwächen. Vor allem ist er dem Umfange seines Stoffes nicht gewachsen, es fehlt ihm die Gabe, den ungeheuren Stoff maßvoll zu beschränken, die Längen zu beschneiden, das allzu üppig wuchernde Nebenwerk der Betrachtungen und Reflexionen zu entfernen und das Ganze auf diese Weise

zu einem harmonischen Kunstwerke zu gestalten. Der Fehler liegt aber vielfach nicht in Otfrid, sondern im Zeitgeiste, hängt auch mit der Lehre von der göttlichen Inspiration der heiligen Schriften zusammen, so daß der Dichter es oft als Frevel empfindet, etwas zu ändern, oder den Bibeltext nicht vollständig wiederzugeben. So ist Otfrid z. B. merkwürdig unselbständig in der Behandlung der Leidensgeschichte; er schließt sich eng an den Bibeltext an, und wo er einmal eine Zwischenbemerkung macht, da stützt er sich auf Hrabanus oder eine andere kirchliche Autorität. Wie kommt es, daß unser Dichter, gerade diesen zur dichterischen Behandlung so vorzüglich geeigneten Stoff so wenig selbständig gestaltet hat? Es ist ohne Zweifel das schüchterne Zagen des Sohnes der mittelalterlichen Kirche, dem gerade der Passionstext von solcher Heiligkeit umwoben schien, daß auch nur das geringste daran zu ändern, ihm ein unerhörter Frevel erschienen wäre. Vom rein dichterischen Standpunkte ist dies freilich zu beklagen, und wir sind dadurch einer Reihe ergreifender Episoden zu, deren dichterischer Gestaltung Otfrid nach seiner besonderen Veranlagung wohl fähig gewesen wäre, verlustig gegangen; zur Beurteilung seiner Persönlichkeit bildet aber gerade dieses Schweigen und diese Zurückhaltung ein nicht unwichtiges Moment. Eines der schlagendsten Beispiele seiner Formlosigkeit bietet auch die endlose, über 186 Langzeilen sich ausdehnende Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen, eine Strecke Oedlandes, die das anmutige Gefilde seiner Dichtung durchbricht, auf dessen eintönigem Grunde kaum ein helles Blümlein blüht, durch das sich der Leser nur mit Mühe durchringt, bis lieblichere Gefilde und anmutige Auen wieder winken, welche die mühevolle Wanderung reichlich lohnen.

In Otfrids Weltanschauung finden wir eine eigenartige Mischung naiv-altgermanischer mit spezifisch christlichen Momenten, ein Durchsetzen der mit seinem ganzen Anschauungsvermögen, mit seiner Umgebung innig verwachsenen nationalen Vorstellungen und Begriffen mit der neuen Lehre vom Erlösungswerke des Christ.

Mit der Vorstellung des altgermanischen Himmels, einer Wallhalla, wo Kampfgetöse erdröhnt und der Metsaal von den lauten Reden der Männer wiederhallt, hat er gebrochen. Sein ist der Christenhimmel, da ewige Ruhe in Gott herrscht; ad Sal. 19:

Páradyses résti gébe in zi gilústi.

Eingehender und lebensvoller ist seine Beschreibung der Freuden des Paradieses in dem 22. Kapitel des fünften Buches. Zwei Momente treten besonders hervor: die Vorstellung einer

lichten Zeit, von der Sonne der ewigen Gnade erleuchtet, „da alle die Gottesleute lichte Zeiten, frei von Kummer und Leid genießen"; V, 22, 5 ff.:

Thie selbun gótes liuti thar níazent liohto zíti,
joh sínt thar ana fórahtun, thie híar io wóla worahtun.
In filu scínintaz líoht, thes ist sie íamer filu níot,
ana tóth inti ana léid, ni mag ih giságen thes giscéid.

Dazu tritt dann noch das gemütvolle, ächt otfridische Moment: das Wiedersehen mit allen, die uns lieb sind, vor allem das Schauen des Herrn von Angesicht zu Angesicht, an dem es uns von nun an nie mehr gebrechen werde, da wir selbst Gottestraute geworden. V, 22, 11.

Wio scóni thar in hímile ist, thu es io gilóubo ni bist;
wio fésta frúma níazent, thie sih io thára liezent.
Ni mahtu irzéllen thaz in wár, wio filu thu líebes sihist thár,
unsan drúhtin thanne joh sine líebon alle.
15 Thes ni brístit thir mér, thero drúto bistu ouh éiner;
thir wólast mit giwúrti, thaz thu io gibóran wurti!

Die Vereinigung der Seligen im Himmel stellt er sich etwa vor, wie die Bruderschaften des klösterlichen Lebens, zu denen sich mehrere Klöster einten zu brüderlichem Zusammenhalten in der Not, zum gemeinsamen Begehen der Gedenktage; V, 23, 119.

Ist thórot ana zuíval thiu brúaderscaf ubar ál,
cáritas thiu díura, thiu búit thar in wára
Mit állen gizíugon, thes ist si hárto giwon.
wíllo iz al firfáhit, ther sih hiar íru nahit.

Das Paradies ist ihm ferner die Stätte, wo alles Leid, alle Not des Lebens, alle zeitlichen Beschwerden uns verlassen haben; weder Frost noch Hitze quälen uns dort, weder Krankheit, noch Furcht davor; die Beschwerden des Alters, die unsere Fähigkeiten hemmen, der qualvolle Husten, der die Brust bedrängt, sie alle sind dort vergessen a. a. O. 135 ff.

Fróst, ther úmblider ist, ther ni gibit thir thia fríst,
hízza ginóto suárlichero dáto.
Nist óuh in érdriche, nub er hiar irsíache,
nub er ío innan thes sih lade fórahtennes.
Ni wirthit óuh innan thés (zi stunton brést imo thes)
140 ni in júngistemo thinge thoh élti nan githuínge,
Thiu mo állaz liob insélzit, joh máhto nan gihélzit,
duit imo wídarmuati thia júgundlichun gúati;

Léident imo in brústi thio érerun gilústi,
ist méra imo in theru brústi thes huasten ángusti.

Es ist ihm das Land, da alles, was ihm das Leben hier lebenswert und teuer macht, sich in höchster Vollkommenheit findet, da Liebe und Freundschaft alle verbindet, da Not und Tod keine Stätte haben, ein Land, wo süße Musik erschallt, das die köstlichsten Blumen mit ihrem Dufte erfüllen. Der Abstand zwischen Otfrids Vorstellungen und dem alten Germanenhimmel erscheint auf den ersten Anblick unübersteiglich groß und doch ist er nicht unüberbrückbar, Otfrid erscheint vielmehr auch hier noch mit vielen Fäden mit dem alten Germanentum verknüpft; dieselben Erwartungen, die der Germane vom Walhalla hegt, — die ideale Fortsetzung alles dessen, was ihm hier auf Erden lieb und teuer war, — erscheint auch hier, nur nicht mehr in der naiv sinnlichen Form, sondern vergeistigt, der höhern Kulturfähigkeit des neuen Glaubens entsprechend. Doch lebt noch in ihm die alte Vorstellung der Himmelsburg, ähnlich der Walhalla. Und da ihn seine Fantasie mit allem, was ihm herrlich und prunkvoll dünkt, ausstattet, so stellt er sich den Himmel wohl im Sinne der damals aufkommenden Steinpaläste, die den heimischen Holzbau nach und nach verdrängten, vor; diese steingewölbten Gemächer werden, um das Neue, Fremdländische zu bezeichnen, mit dem lateinischen Namen camera benannt [1]). In diesem Sinne spricht Otfrid von der Himmelskammer, in die der himmlische Bräutigam Jesus seine Braut, die christliche Gemeinde, zu seliger Freude einführt; II, 9, 7 ff.

Fernémet sar in ríhti, thaz krist ther brútigomo si,
joh drúta sine in lánte, zi theru brúti ginante,
Thier in hímilkamaru irfúllit io mit gámanu,
blídliches múates joh éwiniges gúates.

Aehnlich ist eine andere Vorstellung, wo sich der Begriff der wehrhaften Burg, des Kastelles mit dem des befestigten, von hohen Mauern umgebenen Tempels mischt, etwa in der Weise, wie er sich nach den Beschreibungen Jerusalem und den Tempel vorstellt; IV, 5, 35.

Er léitit mit gilústi thih zer héimwisti,
joh ríhtit unsih álle zi themo kástelle;
Zi filu hohen múron joh zi éiginen gibúron,
zi fésti thes wíches, thes hohen hímilriches.

Auch anderweitig erscheint der Begriff der festverschlossenen Burg, deren Tore durch den vorgeschobenen Sperrbalken verschlossen sind I, 5, 31.

---

1) Heyne, Hausaltertümer Bd. I.

Allera wórolti ist er líb gebenti,
tház er ouh inspérre hímilrichi manne.

In ergreifender, wunderbar poetischer Weise schildert er das Weltgericht, und auch hier findet sich das gewohnte Ineinanderwachsen der alten Lehre mit der neuen. Sein Herz ist erfaßt von den Schauern der Ewigkeit; er möchte dieselbe tiefe Erschütterung auch all' seinen Lesern und Hörern mitteilen, damit auch sie in den Tiefen der Seele davon ergriffen, ernstlich in sich einkehren und Buße tun. „Am Tage des Gerichtes, da kommt der Gottessohn vom Himmel herunter mit großer Heeresmacht, mit der Gefolgschaft der Engel." V, 20, 5 ff.

Químit ther selbo gótes sun fon hímilrichi hérasun,
mit míhileru kréfti joh éngilo giscéfti;
Mit míhileru hébigi mit ímo al sin githígini,
thaz súach er mit then fórahtun, was ménnisgon io wórahtun.

Dann wendet er sich direkt an seine Hörer: „Das alles will ich nun unsern Lieben erzählen, daß jeder meinesgleichen mit Furcht darum sorge; V, 20, 11.

Thaz wíll ih hiar nu zéllen unsen líobon allen,
thaz sorge mín gilicho tharazúa io fórahtlicho.

Christus erscheint nun als mächtiger König, glorreich sitzt er auf seinem Hochsitze, der so erhaben ist, daß die ganze Welt ihn sehen kann, und der nicht seines gleichen hat." Und wie Otfrid sich den Herrn als germanischen Herrscher auf dem Hochsitze des Fürsten vorstellt, so erschaut er auch das Weltgericht unter dem Bilde des altgermanischen Thinges, der Versammlung allen Volkes, ein Thing, das nie mehr seines gleichen haben wird. Da sitzen seine Trauten, die er im Leben zu sich rief und da fährt der Herrscher der Engel einher. Vor seinen Augen stehen alle Menschen, die Bösen und die Guten, sie stehen wie gelähmt vor Schrecken; V, 20, 13.

Ther selbo kúning richo sizzit gúallicho
hóh ist ther, so ih zéllu, then wórolt sihit éllu;
15 Thaz selba sédal sinaz ist allen úngilichaz,
ni wirdit thíng, ih sagen thir tház, ér noh sidor súlichaz!
Thar sizzent drúta sine, thi er zóh hiar sélbo in libe,
joh sínt ouh therero dáto giwéltig filu thráto.
Thara férit al ingégini éngilo ménigi,
20 quément iogilícho tharazua fórahtlicho.

Fóra sinen óugon stent alle ménnisgon,
úbile joh gúate; in stárcho[1]) ist thanne in múate.

Die Auferstehung der Toten schildert er dann in genauem Anschlusse an den Bibeltext ohne individuelle Färbung; ob wir aber aus der Wendung: „Dort erstehen die Menschen aus Asche und Moder; sie erheben sich von dem Erdenlager," den Schluß ziehen dürfen, daß unserem Dichter dabei die Vorstellung eines Weltbrandes zu Grunde gelegen sei, erscheint mir recht zweifelhaft[2]). Diese Annahme wird ohnedies durch die vorhergehende Verszeile widerlegt, wo Otfrid von dem faulenden Lager, themo fulen legere der Toten spricht, also offenbar dabei den verwesenden Leichnam im Auge hat. Otfrid gebraucht vielmehr die Ausdrücke asgu und falawisgu in dem formelhaften Sinne, in dem die Bibel die Worte, „Staub und Asche" gebraucht; V, 20, 23.

Nist mán, ther nóh io wurti odo ouh si nú in gibúrti
od ouh noh wérde in alawár, nub er scúli wesan thár;
25 Thie sélbe irstantent álle fon thes líchamen fálle,
fon themo fúlen légere, iro wérk zi irgebanne,
'Uz fon theru ásgu, fon thero fálawisgu,
so wánne soso iz wérde, fon themo írdisgen hérde.

Wie beim altgermanischen Thing reiht sich dann die ganze Versammlung im Ringe um den Richter, und in echt otfridischer Weise schildert er die große Scheidung nach der Gemütsseite hin; da werden die getrennt, die hier Geliebe waren; da wird von der Mutter das Kind genommen, daß sie es nie wieder findet und von ihnen beiden wird der Vater gerissen; da scheidet sich der Heeresherr von seiner Gefolgschaft, und so manche Sippengenossen, die sich hier im Leben in schöner Liebe ergeben waren; kein Entrinnen gibt es aus dem Thinge, möge einer noch so sehr dagegen ringen; V, 20, 39.

Sih scéident thar zi líbe, thie wárun hiar gilíabe,
40 zi áltere fúrdir, thaz gilóubi thu mir;
Múater fona kínde, thaz fúrdir si iz ni fínde,
joh ther fáter, thaz ist wár, giscéidit sih fon ín thar;
Giscéident sih in alawár hérero inti thégan thar
fon álteru líubi, then wórton mir gilóubi;
45 Gisíbbon filu líebe, thie wárun hiar in líbe
mit mínnon filu zéizen; ni múgun siez thar giwéizen!
So selbo drúhtin gibot, so scal iz wésan thiruh nót,
níst in themo thínge, ther thára ingegin ringe.

---

1) starcho, stark mit dem Grundbegriffe des Erstarrens.
2) Erdmann, Otfrid; S. 477.

Anmutig schildert er dann das schöne Verhältnis des Herrn zu seiner auserwählten Schar, wie er sie mit gnadenvollen Augen begrüßt und die Seinen bebend des Urteilsspruches harren, wie sie dann von ihrem Meister mit sanften Worten begrüßt und voll Liebe zu ihm gerufen werden; V, 20, 59.

Ther kúning biginnit scówen ginádlichen óugon
thie thar zi zésue thuruh nót sínes wórtes beitont.
Sie óugun zi imo ouh wéntent joh fórahtente stántent,
ist in hárto in múate, wío er bi sie gibíete;
Hánton joh ouh óugon bigínnent sie nan scówon,
wio er sinaz wórt gimeine, joh wáz er in irdéile.
65 Bigínnit er sie grúazen wórton filu súazen,
mit míhileru mínnu sines sélbes stimnu.

Die Ansprache des Herrn giebt er dann im Anschluß an Mt. 25, 35 wieder; für seine Zeit bezeichnend ist der Zusatz zu den Forderungen des Herrn: die Toten zu begraben, V, 20, 79.

Ward ouh tház, theih irstárb: íuer íagilih biwárb,
tház man mih irhúabi joh scóno bigrúabi.

Schroff zeichnet er dann den Gegensatz: die Verdammten, die der Herr mit schrecklichen Worten angeht, indem er seinen schauervollen Rechtsspruch anhebt, V, 20, 95:

Thie wínistre er ouh thar grúazit joh thie úbili in firwízit,
beginnit sie ánafarton mit égislichen wórton
Joh ouh ánabrechon mit égislichen sáchon,
mit séremo githuínge joh suáremo ánaginge.

Da beginnen sie sich zu ängstigen und wollen sich verteidigen, er aber treibet sie alle von dannen und mit schmerzvollen Herzen kehren sie sich ab, wo die Satanasse sie in die Höllenstrafe treiben, von der keiner verschont wird. Doppeltes Leid erfahren sie: sie darben des Himmelreiches und wandeln in der Hölle; V, 20, 111:

Biginnent sie ángusten, sie wóllent sih inzéllen;
er dríbit sie alla thánana, wíht nist iro rédina.
Mit hérzen filu séren biginnent sie thána keren,
sie sátanasa dríbent in wízi, thiu in ni líbent.
115 Sie habent in álawari zuivalt úngifuari:
Sie hímilriches thárbent joh innan béche werbent.

Gegenüber den Schrecken des Gerichtes erfüllt ihn der Gedanke der Erlösung der Menschheit von Sündenschuld und Sündenstrafe mit jubelnder Freude. Der Dichter verweilt in

andachtsvoller Betrachtung bei dem Erlösungstode des Herrn, er ladet seine Lehrer und Hörer ein, gleich den Hütern am Grabe Jesu zu wachen und — ein ächt otfridischer Gedanke, — in ernster Meditation, innerer Vertiefung und festem Glauben über das Erlösungswerk nachzudenken; denn nur dem Gläubigen wird die Erlösungsgnade zu teil, IV, 37, 9.

Thaz sin húgolusti in réhteru kústi,
10 gilóuba filu fésti in thínes hérzen brústi.
mit thíu si krist bifángan, ni láz thir nan ingángan,
bigín tharazua húggen, ni láz thir nan irzúken;
z. 15 Gilóuba thin si kréftig, thaz thir sin tód si githíg,
mit sínemo wíhe iz frámmort thir io thíhe.

Damit aber das Erlösungswerk auch der ganzen Menschheit zu gute komme, sollen wir laut das Heil der Menschheit verkünden, daß alle die, welche danach trachten, sich auch mit uns freuen und dem Herrn für seine Gnade und Barmherzigkeit danken, z. 31.

Giduemes lútmari ménnisgon in wári,
thaz worolt wízzi thaz gúat, thaz kríst fon themo gräbe irstuant;
Joh wír thaz mári bringen then, thárazua githíngen,
joh thén, thaz wollen áhton mit réhten gidrahton;
35 Thaz síe ouh thes ginénden, mit úns sih saman ménden,
tház ouh ni bimíden, mit úns sih sáman blíden.

Wie der Herr auferstanden ist, so ist auch ihm die Auferstehung der Menschen zur innern Gewißheit geworden, die er eindringlich der Welt verkünden möchte, darum fügt er auch den Worten Jesu, Joh. 11, 25 ego sum resurrectio et vita hinzu: „Was der Herr sprach, das glauben auch wir, und die ganze Welt soll es im Herzen haben, III, 24, 25:

Sprah tho drúhtin zi iru sár, (thaz wír gilouben álawar
joh ellu wórolt ubar ál in hérzen thaz io háben scal).

Der Ursprung alles Bösen in der Welt ist ihm der Teufel, er erscheint ihm als eine positive Macht, als ein persönlicher Feind Gottes, darum fleht Otfrid in seiner invocatio scriptoris ad deum, I, 2: „Füge du es, daß dein Widersacher nicht in mein Herz sich einschleiche, daß er mich nicht anfalle und mir Schaden zufüge, z. 29:

Ouh ther wídarwerto thín ni quém er innan múat mín,
thaz ér mir hiar ni dérre, ouh wíht mih ni gimérre!

Auch an anderer Stelle wird das Verhältnis des Teufels zu Gott unter dem der leibhaftigen Feindschaft gesehen, und

wie der Herr die Seinen in seinen Schutz nimmt, so ist er gewillt, den Altfeind Satanas zu fangen. Keine Stelle giebt es auf dem Erdreiche, da er dem Herrn entgehen könnte, noch einen Winkel unter dem Himmel, in den er sich flüchte; und flüchtete er in die See, er würde ihm dort Schaden zufügen. Vom hohen himmlischen Reich hat er ihn ferne gehalten und selbst das Urteil über ihn gefällt, daß er in der Hölle mit Ketten seine Macht zerbreche, I, 5, 51:

Ér scal sinen drúton thráto gimúnton,
then alten sátanasan wílit er gifáhan.
Nist in érdriche, thár er imo ío instríche,
noh wínkil untar hímile, thár er sih ginérie.
55 Flíuhit er in then sé: thar gidúat er imo wé;
gidúat er imo frémidi thaz hoha hímilrichi.
Thoh hábet er mo irdeilit joh sélbo giméinit,
tház er nan in béche mit kétinu zibréche.

Trotzdem aber der Herr seinen Beistand zugesagt hat zum Kampfe gegen den bösen Feind, bleibt der Teufel für den Menschen ein gefährlicher Widersacher, denn er verfolgt uns in diesem Leben mit heißem Kampfeshasse, II, 3, 59:

Er fuar in éinoti, ni déta er iz bi nóti;
thar kórata sin sar hárto ther selbo wídarwerto;
Thaz det er, thaz thu iz wéssis, thih thára ingegin rústis,
want er híar in libe thin áhtit io zi nide.

War doch die Furcht vor dem Teufel zu Otfrids Zeit so groß, daß man bei Klosteranlagen eigene Wachttürme anlegte zur Wachsamkeit gegen die Ränke des bösen Feindes[1]). Ein entzückendes Bild voll Anschaulichkeit, voll naiver Vorstellung von dem Tun und Treiben des Teufels entwirft er in dem eigenartig ohne Vorbild gearbeiteten 4. Kapitel des 2. Buches im Anschluß an Mt. 4, 1: tunc Jesus ductus est in desertum. Er denkt sich die Welt in der Art der altgermanischen Dorfanlage, umfriedigt von einer Landwehr, einem Walle mit Hackel- und Palisadenwerk, zu dem nur ein durch ein Tor geschützter Hauptweg führt. Außerdem sind kleinere Lücken in der Umzäunung, die durch eine Stufe innerhalb und außerhalb der Umfriedigung betreten werden können, die stigala (Neuengl. stile). Alle diese Stiegel hatte der Teufel verschlagen lassen und so den Zugang versperrt, damit keiner den Eingang berühre außer den Seinen, denn durch den Sündenfall war die Welt in seinen Besitz gekommen. Er selbst aber bewachte als Torhüter den Haupteingang. Nun fand

1) Heyne, Hausaltertümer I, p. 133.

er aber in dieser seiner Welt einen reinen, sündlosen Menschen, dessen Dasein er in seiner sündigen Welt sich nicht erklären konnte. Darum wollte er die Lücke ausfindig machen, zu der er hereingekommen sei, denn er trachtete danach, ihn auch zu einem der Seinigen zu machen; II, 4, 5.

Tho sleih ther farari irfíndan, wer er wári,
thaz zi irsúachenne ubar ál sélber der díufal.
Er tháhta odowila tház, thaz er ther dúriwart wás,
er íngang therera wórolti bisperrit sélbo habeti;
Er thar niheina stígilla ni firliaz ouh únfirslagana,
10 then íngang ouh ni ríne, ni si ékordi thie síne,
Thier in themo éristen man mit sinen lúginon giwan,
mit spénstin sies gibéitta joh zi áltere firléitta.
War imo súlih man thihéin so quami wísheiti héim,
thia lúchun wolt er fíndan joh gérno nan giwínnan.
15 Er wolta in álawari, thaz ér ouh sín wari;
tho ni wárd imo ther sánd, ouh wiht thar sínes ni fand.
Wíoz io mohti wérdan, thaz wólt er gerno irfíndan,
thaz mán io so gizámi in thesa wórolt quami;
Wio ér thar untar sínen móhti thaz irlíden,
thaz ér ekordi éino lebeti so réino,
Odo ouh únhono sih drágeti so scóno.

Der Mensch ist durch den Sündenfall der Leibeigene des Teufels geworden, so daß die Welt des Teufels Herrschaftsgebiet ist, wie das Himmelreich Gottes ist. Die sündige Menschheit aber ist ihm untertan, wofür er den Ausdruck manahoubit (mancipium) gebraucht, gleichsam Sklaven, über die der Herr das volle Eigentumsrecht hat; die einzelnen Menschen aber nennt er muadi skalka, muadi im Sinne von elend, armselig, also armselige Knechte im Dienste eines schlechten Herrn; II, 6, 51.

Then gáb er ana wanka bi únsih muadun scálka,
thaz sin líaba houbit bi unsih mánohoubit.

Auch aus anderen Stellen geht hervor, daß er den Teufel als reale Macht ansieht, den man mit seinen eigenen Waffen bekämpfen muß, — überlisten —, darum ermahnt er auch seine Hörer, dem Vorbilde Jesu nachzueifern, damit sie den Teufel überlisten; III, 19, 33.

Bilidon thaz ouh álle, so wer so wóla wolle,
so wér so thes githénke, then díufal biskrénke.

Selbst Gott der Herr scheut sich nicht, seinen Feind durch List zu hintergehen, darum hat er auch bestimmt, daß Josef der Maria zugesellt werde, damit dem Teufel die Geburt Jesu verborgen bleibe; I, 8, 1 ff.:

Ther mán, theih noh ni ságeta, ther thaz wíb mahalta —
was ímo iz harto úngimah, tho er sa háfta gisah.
Ih ságen thir in war mín, si ni mohta inbéran sin
in flúhti joh in zúhti, theiz álles wesan móhti;
5 Ouh, so iz zi thísu wurti, iz díufal ni bifúnti;
joh thiu rácha sus gidán nam thes húares thana wán.

Das beste Mittel aber, sich vor dem Teufel zu schützen, ist das Bekreuzigen. Er vergleicht das Kreuzeszeichen mit einer Kriegesfahne, die wir immer bei uns tragen mögen, daß jeder Feind davor entweiche, selbst der Teufel, wenn er darauf schaut, denn mit dem Kreuze wurde dessen Heerbann zerbrochen; V, 2, 9:

Drag thú, gilóubi thu mir, then gúndfanon anan thir,
10 in hóubite inti in brústin, in thines hérzen lústin;
Nist fíant hiar in ríche, nub ér hiar fora intwíche,
ther diufal sélbo thuruh nót, so ér tharana scówot!
Mit thiu wúrtun wir giróchan joh kráft sin thuruhstóchan.

In seiner Vorstellung von der Hölle mischen sich christliche mit germanischen Vorstellungen; einerseits stellt er sich die christliche Hölle vor, mit dem durch Pech geheizten Höllenfeuer; wenn er aber nachher den Ausdruck éinoti gebraucht, so verknüpft sich ihm damit doch der Begriff der trostlos öden, unfruchtbaren Landstrecke des Aufenthaltes der Hela, I, 10, 25:

Mit dróstu ouh thie gispréche, thie sízzent innan béche.

Die Höllenstrafen selbst aber sind ihm im Anschluß an christliche Vorstellungen, das Erleiden ewiger Pein, ewiger Hitze; die Verdammten erleiden dort Tag für Tag solche Qualen, die gar nicht zu schildern sind. Die Hölle selbst aber ist ihm ein schauervoller Ort, da die Menschen auf ewig in den Händen der Satans sind; V, 21, 19:

Sie fárent, so wir záltun, in wízi mánagfaltun,
in héllapina nóti thuruh úbildati,
In beches éinoti thuruh iro dáti
zi sátanases hénti ána theheinig énti.
Thar brínnent si unz in éwon joh éigun iamer wéwon,
sér joh smérzun ubar dág, thaz man gizéllen ni mág.

Trotzdem Otfrids Anschauungen von der christlichen Lehre durchsättigt sind, wurzeln die **nationalen Vorstellungen** doch zu tief in ihm, als daß sie sich nicht immer wieder aus dem Erdboden erheben und neue Schößlinge treiben. Gott erscheint ihm als Gewaltherrscher, der von seinem Hochsitze

die Mächtigen der Erde zermalmt, die seiner Herrschaft widerstreben, denen aber, die sich demütig unter ihn beugen, denen weist er in seinem Reiche selbst Wohnsitze zur Ansiedelung an; I, 7, 15.

Fona hóhsedale zistíaz er thie ríche,
gisídalt er in hímile thie ótmúatige.

Wie ein Fürst, wählt er sich seine Gefolgschaft aus der Menge aus; I, 2, 39.

Sar thu úzar théru menigi scéithist thin githígini:
40 so laz mih, drúhtin min, mit druton thínen iamer sin!

Er selbst fühlt sich als Knecht Gottes, als Höriger, und seine Mutter ist Gott gegenüber die Eigenmagd, die ihn also schon in der Knechtschaft geboren hat; I, 2, 1:

Wola drúhtin min, já bin ih scálc thin,
thiu arma múater min eigan thíu ist si thin!

Den Himmel selbst stellt er sich als mächtiges Herrschaftsgebiet vor, darum gebraucht er auch in Bezug auf dasselbe nicht wie wir den Ausdruck „im Himmelreiche," sondern in himilrîche in demselben Sinne, in dem wir sagen: „in Deutschland, in Frankreich." Auch das Gebet faßt er in altgermanischem Sinne des Zuschwörens des Untertaneneides und Treugelöbnisses dem Herrn gegenüber; II, 21, 1:

'Oba thu ouh bigínnes, thaz thu zi góte thinges,
ínti thu githénkes, thaz thin gibét wirkes.

Und denselben Gedanken spricht er in dem genannten Kapitel noch einmal aus im Anschlusse an die Auslegung des Vaterunsers, Mt. 6, 16: möge uns dein Reich, das hohe Himmelreich kommen, zu dem wir immer den Treueid schwören; II, 21, 29:

Biquéme uns thinaz ríchi, thaz hoha hímilrichi,
30 thára wir zua io gíngen joh émmizigen thíngen!

So erscheint ihm auch das Verhältnis des Herrn zu seinen Auserwählten im ewigen Leben das eines Heeresherrn zu seinen Holden zu sein; und wie dieser für seine Eigenleute den Rechtsschutz vor Gericht übernimmt und ihnen ein ruhiges Dasein bereitet, so erscheint ihm auch das Leben in der Ewigkeit in ähnlichem Lichte. Darum fleht er V, 23 in den abschließenden Worten seines großen Kapitels von der Seligkeit: Dorthin, Herr, zu diesem herrlichen Leben leite deine Dir treu ergebenen Knechte, daß wir unter deinem Rechtsschutze in Ewigkeit dieses friedvolle Leben genießen können; z. 295:

Thára leiti, drúhtin, mit thínes selbes máhtin
zi themo sconen líbe thie holdun scálka thine,

Thaz wir thaz mámmunti in thíneru munti
níazen uns in múate in éwon zi gúate!

Auch Otfrids **Kosmologie**, wie sie da und dort aus seinen Worten zu Tage tritt, ist nicht ohne Interesse. Die Erde ist ihm dem damaligen Stande des Wissens gemäß der Mittelpunkt des Weltalls. Sie liegt fest, auf sicherem Fundamente gelegt, das Gott errichtet, — in seiner Sprache aufgehäuft — hat, und zwar denkt er sich dasselbe wohl in Art des römischen Kunstbaues, der steinernen Grundmauern wie diese nach römischem Vorbilde bei dem in dieser Zeit in Deutschland aufkommenden Steinbau Anwendung fanden, und er braucht dafür auch das technische Fremdwort fundamentum II, 1, 22.

Tho er déta, thaz sih zárpta, ther hímil sus io wárpta,
thaz fúndament zi hóufe, thar thiu érda ligit úfe.

Die Erde selbst ist ihm ein Ring, der fest auf diesem Fundamente ruht; II, 3, 41.

Ni wárd io ubar wóroltring uns giwíssara thing,
thaz iz ío sus wari in érdu so mári.

Noch bezeichnender über seine Ansichten von Erde und Welt ist eine andere Stelle. Während er die Erde als den festen Wohnsitz der Menschheit betrachtet, das lateinische mundus übersetzend, wobei ihm allerdings die Erde selbst der Inbegriff dessen, was wir heute unter Welt verstehen, ist, faßt er den Begriff „Welt" in ganz anderer, von unserem modernen Denken völlig abweichender Weise. Welt ist ihm die Gesamtheit der auf Erden lebenden Menschheit und der Grundbegriff des Wortes (eine Zusammensetzung von wer, Mensch und alt, aus alan, wachsen, also die Gesamtheit der herangewachsenen Menschheit) ist zu seiner Zeit noch lebendig gefühlt; darum spricht er auch II, 17, 11 und 12 von dem scheinenden Lichte auf dem Erdringe, damit die **Welt**, d. h. die Menschheit nicht irre gehe:

Ir birut óuh ubar thaz in lioht scínantaz
in thesemo érdringe, thaz worolt írri ni ge.

Andere Stellen allerdings deuten darauf, daß er den Begriff doch weiter faßte, einigermaßen unserer modernen Vorstellung nahe kommend, in dem Sinne großer unbewohnter oder nur wenig bewohnter Erdstriche; im Gegensatze dazu stehen dann thie erdrichi, die unter Herrschaft stehenden bewohnten Länder; I, 11, 3:

Sánt er filu wíse selbes bóton sine,
so wíto soso in wórolti man wári búenti;

5 Thaz sie érdrichi záltin, ouh wíht es io nirduáltin,
in bríaf iz al ginámin int imo es zála irgábin.

Derselbe begrenzte und auf die Erde beschränkte Begriff erscheint in dem eben angeführten Kapitel, wo er von der Ausbreitung der Herrschaft des Augustus spricht, der das Weltende, die Grenzen der die Erde bewohnenden Menschheit in seinen Händen hält, und zu dessen Herrschaftsgebiet die ganze Erde gehört, bis zu Himmel, Mond und Sternen; I, 11, 15:

Ellu wóroltenti zi míneru henti,
so wár man sehe in waron stérron odo mánon
So wara so in érdente súnna sih biwénte —
al sit iz bríeventi zi míneru henti.

Um die Erde aber dreht sich das ganze Himmelsgewölbe in unaufhörlichem Laufe und mit ihm die Sonne; auch die Wolken erscheinen ihm wie Sonne und Mond Weltkörper von Ewigkeit her; II, 1, 17:

Er ther hímil umbi sus émmizigen wúrbi,
odo wólkan ouh in nóti then liutin régonoti.

Ueber der Erde erhebt sich der Himmel, den Sterne verzieren, an dem der Mond die Nacht regieret und die Sonne, der Gott ihren Glanz verliehen hat, hängt; II, 1, 13:

Er máno ríhti thia náht, joh wurti ouh súnna so glát,
ódo ouh hímil, so er gibót, mit stérron gimálot.

Wenn er in der eben angeführten Stelle von dem „mit Sternen gemalten Himmel“ spricht, so liegt dieser Aeußerung vielleicht noch die naive Vorstellung zu Grunde, daß diese keine Himmelskörper sind, sondern Malereien, Verzierungen am Himmelsgewölbe, ähnlich wie die gemalten Kuppeln im Innern der Kirche sie nachahmen. Noch weiter ausgeführt und noch klareren Einblick in Otfrids Vorstellungskreis und zugleich den Umfang seiner astronomischen Kenntnisse gebend, ist seine Schilderung der Himmelfahrt, die ausführlicher wiedergegeben werden möge, da sie zugleich voll hohen dichterischen Schwunges ist. Otfrid schildert dort: „Da verließ der Herr die Erde, die seiner nicht würdig war, fuhr an Sonne und Mond und den zwölf Zeichen (des Tierkreises) vorbei und der geneigten Ekliptik. Ueber das Siebengestirn und das Gestell des Wagens, den Drachen meidend, der sich unter ihnen windet, vorbei an Saturn, dem Trägen, und dem steten Polarstern, den du selbst in leuchtender Nacht kaum zu sehen vermagst. Zu weit würde es führen, all das wunderbare Bildwerk des Himmels zu nennen, doch ist kein Stern, an dem er nicht von ferne vorbei gefahren wäre; V, 17, 25.

Thia súnnon joh then mánon so úbarfuar er gáhon
joh állan thesan wóroltring, ni gisah man ér io súlih thíng;
Sar zi théru stullu thiu zuelif zéichan ellu,
io sar bi thémo thinge in themo úahalden ringe;
Ubar thaz síbunstirri joh ther wágano gistelli,
then drachon níewihtes min, ther sih thar wíntit untar in;
Satúrnum ouh then drágon, Polónan ouh then stétigon,
then thu in bérehtera naht so kúmo thar giséhan maht.
Iz ist zi láng manne sus al zi nénnenne,
al thaz séltsani thes hímiles gimali;
35 Thoh nist nihéin sterro, ni er úbarfuari ferro;
quédan man iz wóla muaz: alle drát er se untar fuaz!

Mehr ein Ausfluß dichterischer Fiction, als auf realen kosmologischen Begriffen fußend ist die herrliche Schilderung des Fluges des Engels, der von Gott gesandt wird, um der Jungfrau Maria die köstliche Botschaft zu bringen: „Da kam ein Bote von Gott, ein Engel aus dem Himmel und brachte der Welt die teure, unvergängliche Botschaft; er flog den Sonnenpfad und die Sternenstraße, den Wolkenweg zu der göttlichen Frau; I, 5, 3:

Tho quam bóto fona góte, éngil ir hímile,
bráht er therera wórolti diuri árunti.
5 Floug er súnnun pad, stérrono stráza,
wega wólkono zi theru ítis frono.

Es ist schon im Laufe der Abhandlung gelegentlich darauf hingewiesen worden, wie Otfrid alle in der Bibel geschilderten Vorgänge im Rahmen seiner eigenen Zeit erschaut. So erscheint ihm die Versammlung der Priester, die einen Rat um Jesu halten, gleich einem altgermanischen Volksthinge, oder einer „sprache“ in dem eben angegebenen Sinne. Die Bischöfe und alle Obrigkeit versammelt sich dazu, und die „Weltmenge (vergl. S. 121), die Volksmenge sammelt sich zum Ringe nach alter Väterbrauch; III, 25, 1:

Thie bíscofa bi nóti joh al thaz héroti
thuruh thésa rácha dátun eina sprácha.
Thára zi themo rínge joh zi thémo selben thínge
quam mihil wóroltmenigi then héroston ingégini.

Auch die Namengebung des Johannes denkt er sich in der angegebenen Weise; die Freunde und Verwandten kommen zusammen, und da Zacharias aus vornehmem Geschlechte ist,

so erscheint auch mancher Edelgeborene; sie bilden den Ring um das Kind, um ihm den Namen zu geben; I, 9, 7:

Sie quámun al zisámane, thaz kíndilin zi séhanne,
tház sie iz ouh giquáttin joh ímo námon scáftin.
Stúant tho thár umbiríng fílu manag édiling,
10 sih warun sie éinonti, wio man thaz kínd nanti.

Jesu Verhandlungen mit der Ehebrecherin schildert er auch unter demselben äußeren Zeremoniell; ein Thing von Männern versammelt sich, der Ring wird geschlossen, in dessen Mitte das Weib tritt, daß das Urteil über sie gesprochen werde; III, 17, 9:

Brahtun sía tho in thaz thíng, thara in míttan then ring,
in mítte thie líuti, tház man iru irdéilti.

Mit dem klangvoll pathetischen Schwunge, der der altgermanischen Rechtssprache inne wohnt, schildert er das Urteil der Feinde Jesu im Sinne der altgermanischen Aechtung: „Da begannen die Priester mit spitzfindigen Worten die Acht über ihn auszusprechen: wo immer er des Landes gehe, da fahe man ihn und wer ihn gewahr werde, der erhebe den Kampf gegen ihn und erschlage ihn, daß er ihm nicht entgehe; wo immer er sei, da sei der Bann über ihn verhängt, und jedem steht das Recht zu, ihn zu verfolgen; IV, 8, 3:

Bigóndun thie éwarton áhton kléinen wórton,
dátun ein githíngi, wío man nan giwúnni.
5 Gibútun filu harto sélbero iro wórto,
so wár so er lántes giangi, tház man nan gifíangi.
So wér so inan insúabi, er wíg zi imo irhúabi,
jóh inan irslúagi, er er imo io ingíangi;
So wár so er wari thánne, tház er wari in bánne,
10 sie es álles wio ni tháhtin, ni si álle sin io áhtin.

Auch bei der Vollführung des Urteilspruches, der Kreuzigung, lehnt er sich unwillkürlich an die ihm nahe liegenden heimischen Vorstellungen und Begriffe an. Er kennt das Kreuz aus germanischem Gebrauche nicht und nimmt zwar oft die latisinisierte Form cruci in den Text auf; IV, 27, 7:

In thaz crúci sie nan nágaltun,

aber die altgermanische Art der Vollstreckung des Todesurteiles durch Hängen an den Galgen schwebt ihm dabei doch vor, wenn er die das Kreuz Jesu umstehende Volksmenge sagen läßt: nun helfe er sich selbst von dem Galgen; IV, 30, 15:

Nu hélf er imo sélben úfan themo gálgen.

Noch deutlicher auf das altgermanische Gerichtsverfahren weisend ist die Anwendung des Wortes boum in Bezug auf das Kreuz, denn nach altem Rechtsverfahren kennt man nur

den Baum, an den der Verbrecher aufgehängt wird, wie denn das mit Galgen urverwandte litauische žalga „grüner, belaubter Zweig" bedeutet; z. 29:

Stíg fon themo bóume, tház man thir gilóube.

Auch sonst entwirft er durch seine Ausdrucksweise manches hübsche, kulturhistorische Bildchen und gewährt dadurch lichtvolle Einblicke in die altgermanische Art. So sieht er die Hochzeit zu Kana in der Art des heimischen Brautlaufes; II, 8, 3:

'Uaptun thar thie líuti ino brútloufti
themo wírte joh thero brúti in sáligeru zíti.

Für das Getränke, das dort gereicht wird, braucht er neben dem Fremdworte Wein auch das heimische lit, den Obst- oder Beerenwein bezeichnend; z. 11.

Thó zigiang thes lídes, joh brást in thar thes wínes.

Das Prätorium, wohin Jesus zu Pilatus geführt wird, stellt er sich vor in der Art der damals auch in Deutschland nach römischem Vorbilde errichteten Steinpaläste, für welche der aus palatium geprägte Ausdruck phalanza, oder noch verdeutlichend mit dem Zusatze hus, palinzhus gilt.

Ein hübsches Bild des altgermanischen Söllers entwirft er im 9. Kapitel des vierten Buches. Nachdem neben die älteste deutsche Bauweise, die nur das einstöckige Haus kennt, wobei für jedes größere Gelaß auch ein besonderes Gebäude hergestellt worden, auch die römische Art des Geschoßbaues getreten war, pflegte man in größeren Haushaltungen den oberen Stock ungeteilt als Saal für größere Gastereien zu belassen[1]; als solchen denkt sich Otfrid das in Luc. 29, 12 erwähnte coenaculum, in dem der Herr das Abendmahl mit den Seinen einnehmen will. Er beschreibt dasselbe sehr anmutig, wie es mit da und dort herumgestellten Stühlen bereitet und gar zierlich und reinlich ausgestattet war; IV, 9, 7:

Wir ni eigun sár, theist es méist, húses wíht, so thu wéist,
noh wíht sélidono, thaz wír iz gimachon scóno.
„Thes ni brístit", quad er zi ín, „fáret in thia burg ín;
uns dúat ein man gilári, líhit sínan sólari".
Sin íagiwedar zílota joh fúntun al, so er ságeta;
ther man bisuórgota thaz joh léh thaz gádum garáwaz.
Iz was gáro zíoro gistréwitero stúolo,
mit réinidu ál so filu frám, so géstin súlichen gizám.

---

1) Heyne, Hausaltertümer, I. Bd.

Daß Otfrid den römischen Steinbau kennt, geht aus mancherlei Ausdrücken hervor, die er braucht, z. B. camera (II, 9, 9), oder fundament (II, 1, 22), im allgemeinen ist ihm jedoch noch, auch für Kirchen, der alteinheimische Holzbau vertrauter, daher wendet er auch in Bezug auf den Tempel zu Jerusalem den Ausdruck zimboron, zimmern, d. h. aus Holz behauen und aufbauen an (vergl. engl. timber, Bauholz); II, 11, 37:

Thero járo was ju wánne in themo zímboronne
(thiu zála ist uns giwíssu) fíarzug inti séhsu.

Jerusalem selbst ist ihm der Sitz eines Adelsgeschlechtes, da König David, dessen Namen er jedoch nicht nennt, seinen altangestammten Sitz hat; kam doch gerade in der Zeit die Sitte auf, daß der Adelige seinen Wohnsitz inmitten seiner Ländereien aufgab, und die Burg, die seither nur Verteidigungszwecken diente, nun zu seinem oft reich ausgestatteten Wohnsitze machte; I, 11, 23:

Ein búrg ist thar in lánte, thar warun ío ginánte
hús inti wénti zi édilingo hénti.
25 Bi thíu ward, thi ih nu ságeta, thaz Jóseph sih irbúrita;
zi théru steti fúart er thia drúhtines múater;
Want ira ánon warun thánana gotes drútthegana,
fórdoron alte, zi sálidon gizálte.

Doch kann er die Vorstellung von Burg und Kirche noch nicht in einen Begriff zusammenfassen, denn als Maria vierzig Tage nach der Geburt des Jesuskindes mit diesem in den Tempel geht, „da müssen sie von der Burg ausgehen, um in das Gotteshaus zu gelangen"; I, 14, 19:

Siu fúarun fon theru búrg úz zi themo drúhtines hús.

Auch Nazareth erscheint ihm als stattliche Burg, wo das Jesuskind erzogen wird; I, 21, 13:

Kért er tho in fíara in eina búrg ziara;
thaz kínd er scóno thar irzóh joh then fíanton intfloh.

Die altgermanische Gaueinteilung überträgt er auch auf das heilige Land, darum erzählt er von dem Kindermorde zu Bethlehem: „so weit der Gaubezirk reichte, ließen sie kein Kind, das sie nicht getötet hätten"; I, 20, 7:

So sih thaz áltar druag in war thánan unz in zuéi jar,
so wit thaz géwimez wás, ni firlíazun si nihéinaz.

Das naiv reizvolle Bildchen des umzäunten Dorfes mit Haupttor und Stiegeln wurde schon an anderer Stelle aus-

führlich behandelt (S. 117). Daß er die Wüste als Waldeinöde faßt, wurde ebenfalls schon hervorgehoben; I, 10, 27:

Wúahs thaz kind in édili mit gote thíhenti
joh fástota io zi nóte in waldes éinote.

Aehnlich I, 27, 41 von Johannes dem Täufer:

Ih bin wúastwaldes stimma rúafentes.

Einen Einblick in germanische Wald- und Rodwirtschaft gibt er im Anschluß an Luc. 23, 31: quia si in viridi ligno hæc faciunt, in arido quid fiet? Er legt sich die Stelle aus im Gedanken an die Ausrottung der Wälder und Urbarmachung solcher Landstriche durch Schwenden, d. h. Abschälen der Baumrinde, um die Stämme dadurch zum Abdorren zu bringen und Verbrennen derselben, darum sagt er IV, 26, 49: „Wenn sie den grünen Baum so schwenden und mit des Kreuzes Feuer verbrennen, was wähnet ihr soll dann aus dem wertlosen Walde werden, wenn sie beginnen, den dürren Baum auf diese Weise zu vernichten:

Nu sie iz in tház wentent, then grúanan boum sus swéntent,
mit thes crúces fiure sus brénnent inan híare:
Waz wánet, werde thánne themo úmbiderben wálde,
so sie biginnent térren bóume themo thúrren?

Mancherlei interessante **Aufklärungen über altgermanische Bräuche** ergeben sich ferner aus seinem Wortschatze oder seiner Ausdrucksweise. So schaut er den Markt in der Vorhalle des Tempels zu Jerusalem in der Weise des nach römischem Vorbilde besonders in den südlicheren Gegenden gehaltenen forum macellum, des Fleisch- und Gemüsemarktes und bezeichnet daher auch die Verkäufer mit dem aus dem lateinischen macellum geprägten mézalara, ein Wort, das sich dann später auf den Begriff des Fleischverkäufers und Schlächters eingeengt hat[1]).

Mit dem Ausdrucke horngibruader, den er für das lateinische leprosus setzt, deutet er auf die Gebräuche unserer Vorfahren in Bezug auf die mit dieser entsetzlichen Seuche behafteten Kranken hin; sie wurden aus der menschlichen Gesellschaft ausgestoßen, ausgesetzt, — daher der Name Aussätzige, in der alten Sprache; ihnen ein Horn umgehängt, mit dem sie sich in der Nähe der Menschen als mit dieser Krankheit behaftete erkenntlich machten. Diese Unglücklichen pflegten oft sich zu einer Gemeinschaft, Bruderschaft zu einen, daher horngibruader[2]).

1) Heyne, Hausaltertümer II, 284.
2) Heyne, a. a. O. III, 150; 166.

In Anlehnung an seine heimischen Bräuche stellt er sich die Taufe als Thing vor, zu dem die Männer sich versammeln, um bei dem Taufakte gegenwärtig zu sein. Zweierlei fällt bei seiner Darstellung der Taufe ins Auge, einerseits, daß das Wort zu seiner Zeit schon feststehende Bedeutung gewonnen hatte und etymologisch nicht mehr verstanden wurde, daß es eine Ableitung von got. diups, tief ist, also direkt auf das Eintauchen ins Wasser geht, daher der tautologische Ausdruck bei Otfrid, „er badete ihn mit der Taufe"; I, 25, 1:

Fon themo héiminge quam kríst zi themo thínge,
thaz Johánnes thar ingágenti, mit dóufu inan gibádoti.

Zugleich aber ist ersichtlich, daß die Taufe damals noch als Bad, als Eintauchen des Täuflinges in das Wasser geübt wurde. Aus I, 26 geht weiter hervor, daß er nur an die Taufe Erwachsener denkt, die persönlich zur Taufe gehen können; darum richtet er auch die Ermahnung an seine Hörer: darum laufe jeder zu der heiligen Taufe, daß er dort lerne, wie er glauben soll.

z. 5 So wer mánno so gilóufe zi themo héilegen dóufe,
hiar mag er lérnen ubar ál, wio er gilóuben scal.

Aus den obenstehenden Ausführungen, die mehr andeutend als erschöpfend sein sollen, geht zur Genüge hervor, daß unser Sänger nicht nur starres Buchstabenchristentum, sondern eine lebensvolle von nationaler Anschauung durchsättigte Welt- und Lebensansicht vorträgt, so daß sein Werk auch in kulturhistorischer Beziehung eine reiche Ausbeute gewährt.

Allerdings geht ihm der Sinn für volkstümliche Dichtung völlig ab, und er mußte sich auch als Mönch und Lehrer des Christentums dem alten Volksgesang, der noch so viele heidnische Elemente enthielt und immer wieder zum Rückfall in die alte Lehre verleitete, als Gegner gegenüber stellen. Er setzt es daher auch ausdrücklich als eine der Hauptaufgaben seiner geistlichen Dichtung, den obscönen Laiengesang zu verscheuchen, und wenn auch manche dieser alten Lieder den Vorwurf des Obscönen verdient haben mögen, so enthielten sie doch ohne Zweifel auch manches köstliche alte Gut, für das ihm das Verständnis verschlossen war; ad Liutbertum 5:

Dum rerum quondam sonus inutilium pulsaret aures quorundam probatissimorum virorum eorumque sanctitatem laicorum cantus inquietaret obscenus .... partem evangeliorum eis theotisce conscriberem, ut aliquantulum hujus cantus lectionis ludum saecularium vocum deleret.

Es ist aber doch nur in beschränktem Sinne wahr, daß der Verfasser des Heliand der volkstümlich nationale Kunst-

dichter par excellence sei und Otfrid der gelehrte Kunstdichter, der dem Volksleben völlig ferne stehe. Bei näherer Betrachtung finden wir, daß obschon das gelehrte Element gewaltig in den Vordergrund tritt und sich nicht verläugnen läßt, ebenso klar und scharf umrissen das Bestreben, volkstümlich zu wirken, sein Werk und die darin enthaltenen erhabenen Lehren seinem Volke geistig möglichst nahe zu bringen, hervortritt. Darum schreibt er auch sein Epos nicht im vornehmen Latein, das er der Feinheit des Ausdrucks wegen hoch schätzt, sondern in fränkischer Zunge, daß jeder, dem die andere Sprache nicht vertraut ist, daß das ganze Volk in der eigenen Sprache hören könne, was Gott ihm gebiete I, 1, 119:

Ist ther in íro lante iz álles wio nintstánte,
120 in ánder gizúngi firnéman iz ni kúnni:
Hiar hor er ío zi gúate, waz gót imo gibiéte.
thaz wír imo hiar gisúngun in frénkisga zúngun.

Er vermeidet daher auch möglichst die fremdklingenden Namen der Bibel, und verdeutscht oder ersetzt sie durch bekannte. An Stelle des Namen Herodes setzt er die Umschreibung „ein der ewigen Strafe verfallener König" I, 4, 1.

In dágon eines kúninges, joh hárto firdánes,
was ein éwarto, zi gúate si er ginánto.

Auch das Wort sacerdos übersetzt er gewöhnlich durch êwarto, der Wächter über das Gesetz, wie aus mancher angeführter Stelle hervorgeht. Aehnlich überträgt er die Stelle Joh. 1, 19 miserunt Judaei ab Hierosolymis sacerdotes et levitas, Begriffe, die seinen Zeitgenossen unverständlich waren, „da sandten die mächtigen Landesherrscher die Vornehmsten und Weisesten, um zu erfragen, wer Johannes sei"; I, 27, 9:

Tho sántun in then stúnton thie ríchun lántwalton,
10 sélbun ouh thie fúriston joh thie wísoston — . .
irfrágen, wer er wari. —

In ächt volkstümlicher Weise erklärt er magi, Magier, Mt. 2, 1, ein dem Volke fremder Name, „es waren Männer, die der Sonne Fahrt und die Einrichtung der Sterne erkannten"; I, 17, 9:

Tho quamun óstana in thaz lánt, thie irkantun súnnun fart,
stérrono girústi; thaz wárun iro lísti;

Profet wird verdeutscht mit forasago (I, 17, 38), scriba mit buohhâri (I, 17, 33).

Für das Fremdwort altâri setzt der das gute deutsche Wort biet, eigentlich das Speisebrett, auf dem nach altgermanischer Sitte, — wo sich auch bei großen Gelagen nur

vier zu einer Tischgenossenschaft zusammensetzten, — die Speisen hereingetragen und das auf das Tischgestell gesetzt wurde; es ist eine Substantivbildung zu dem Verbum biotan, darbieten II, 18, 20:

Óba thu thes bigínnes, thaz thu géba bringes,
20 gífti gimuate zi themo gótes biete.

Aus demselben Grunde vermeidet er die fremdländischen Namen Jerusalem, Nazareth u. a. Er möchte seinen Volksgenossen die Persönlichkeit des Herrn vertraut machen, alle Verhältnisse ihnen als etwas heimisches geistig nahe bringen, daher gebraucht er an Stelle von Nazareth z. B. trauliche Ausdrücke wie: „er kehrte in seine Heimat, sein Gau zurück"; II, 14, 1:

Sid tho thésen thingon fuar krist zen héimingon,
in selbaz géwi sinaz; thio buah nénnent uns tház.

Bei der Erzählung von Isaaks Opferung erwähnt er ebenfalls keine Namen, denn er möchte die Geschichte von der selbstlosen Hingabe des teuersten, was der Mensch besitzt, nicht durch Nennung fremder Namen als etwas fern liegendes, außerhalb des Gesichtskreises seines Volkes sich findendes darstellen, sondern ihnen menschlich nahe bringen als etwas, was auch in ihrem Kreise erstehen könne, darum sagt er von Abraham nur: „Der Herr erkor sich aus der Menge der Menschen einen Freund, einen herrlichen Mann, der sein Vertrauter sei"; II, 9, 31:

Druhtin kós imo einan wíni untar wóroltmenigi,
mán filu mári, thaz er sin drút wari.

Auch sonst weist sein Werk manches volkstümliche Element auf; er ist mit den Verrichtungen des täglichen Lebens, besonders mit den Arbeiten der Klosterwirtschaft wohl vertraut und verwendet seine Kenntnisse und Erfahrungen in dieser Hinsicht zu einem prächtigen Bilde der Getreidewirtschaft: „der Herr hat die Windschaufel in seiner Hand, daß er sein Korn recht sauber und fein reinige, seine Tenne fege und die Spreu von dannen schaffe, damit das Korn glänzend rein erscheine und keine Vernichtung es berühre; daß er es bereite und in seiner Kornkammer sammle, die Spreu aber hernach im Feuer verbrenne; I, 27, 63:

Habét er in hánton sina wíntwanton,
tház er filu kléino thaz sin kórn reino;
65 Sin dénni gikérre, thiu spríu thána werre,
thaz thaz kórn scine, int iz gábissa ni ríne;
Thaz ér iz filu gárawo in sinu gádum sámano,
joh thiu spríu thanne in fúire firbrénne.

Die Fortsetzung dieses Bildes findet sich dann in I, 28, 15 ff., wo er das Himmelreich mit einem Kornhause, oder Speicher vergleicht, in den der Herr seine Getreuen, dem als gut befundenen Korne gleich, sammelt.

Joh múazin mit then drúton thes hímilriches níoton,
then spíhiri iamer súazan mit sálidon níazan,
Thaz héilega kórnhus, thaz wir ni fáren furdir úz,
mit sínen unsih fásto fréwen thero résto.

Um von diesen mehr allgemeinen Bemerkungen wieder auf den Ausgangspunkt unserer Abhandlung, die dichterische Persönlichkeit Otfrids zurückzukommen, so mögen als Abschluß noch manche zartere Regungen seines Gemütes berührt werden, welche den ganzen Reichtum seines Gemütslebens erweisen: seine Freude an Blumen und sein Sinn für Musik.

Ursprünglich liegt dem Germanen der Sinn für Naturschönheiten fern, sein praktisch nüchterner Verstand macht die Pflanzenwelt nur seinen persönlichen Bedürfnissen dienstbar, aber es fehlt ihm die Gabe des ästhetischen Genusses derselben. Selbst Rosen und Lilien wurden zuerst nur zu offizinellen Zwecken angebaut, doch bilden diese beiden Blumen, beeinflußt durch die Bibel, den Ausgangspunkt der Wertschätzung der Blumen bei den Germanen[1]). Dieses Naturgefühl, das in Otfrids Zeit im ersten Entwickelungsstadium begriffen war, findet sich auch bei unserem Dichter in anmutiger Entfaltung. Wie hübsch ist sein Vergleich der Lilien mit dem Jesuskinde: „Es wuchs, wie die Lilie unter Dornen, wie die Blume aus dem Grase so leuchtend hervorsproßt; I, 16, 23:

Thaz kínd wuahs untar mánnon, so lília untar thórnon;
so blúama thar in crúte, so scóno theh zi gúate.

Auf Wertschätzung der Blumen deutet auch das schöne Epitheton ornans, das an der Stelle Mt. 28, lilia . . . non laborant beifügt, „schauet die herrlichen Blumen an, die auf dem Felde stehen" II, 22, 13:

Biginnet ánascowon thio frónisgon blúomen,
thar líuti after wége gent, thie in themo ákare stent.

Eine ausgebildetere, anmutsvolle und eigenartige Naturlyrik aber findet sich in dem herrlichen 23. Kapitel des fünften Buches. Er kann sich auch die Paradiesesfreuden nicht vollkommen denken ohne den Schmuck der Blumen: Da blühen dir Rosen und Lilien, sie duften dir süß und verwelken nie; die Blüte, welche die Erde hervorbringt und die Ackerscholle

---

1) Vergleiche darüber Heyne a. a. O. II. Bd.

durchbricht, all' diese glanzvolle Herrlichkeit siehest du dort; ihr Duft erfüllet dich und alle Gottestrauten mit süßer Befriedigung, wohl denen, die geboren wurden, solch' hohe Freude zu genießen; z. 273 ff.:

Thar blýent thir io lília inti rósa,
súazo sie thir stínkent joh élichor nirwélkent.
275 Thia bluat, thia érda fuarit, joh ákara alle rúarit, —
thia scóni zi ware thia síhistu alle tháre;
Ther stánk ther blásit thar in múat io thaz éwiniga gúat,
súazi filu mánaga in thie gótes thegana,
In thie gótes liobon mit súazin ginúagon,
280 in thie drúta sine; ward wóla sie mit líbe,
Thaz si gibóran wurtun, tho sie súlih funtun,
joh síe in thésa redina níazent iamer fréwida [1]).

Der Freude an Blumen entspricht seine Vorliebe für Musik. Der Schilderung des Gesanges der Engel Luc. 2, 13 fügt er aus eigenem Antriebe bei: „darum sollen auch wir den Gesang üben, denn er ist Gott angenehm, denn die Engel selbst haben ihn uns als Vorbild vom Himmel gebracht; I, 12, 29:

Wir sculun úaben thaz sáng, theist scóni gotes ántfang,
wanta éngila uns zi bílide bráhtun iz fon hímile.

Wie die Musik göttlichen Ursprunges ist, so ist sie auch bei Gott, dem Herrn im ewigen Leben und gehört zu den Freuden der Seligen im Himmel. Wenn auch die lateinische Literatur mancherlei Anregung dafür gab, so fühlen wir doch seiner feinen Ausführung die innere Freude an der holden Tonkunst nach, wenn er sagt: „Da hörst du schönen Gesang und herrliches Tönen, wie ich es in Worten gar nicht zu beschreiben vermag, da höreſt du den Gesang der Engel, die ohne Aufhören den Herrn loben, mit denen sie allen seinen Trauten Freude und frohen Mut bereiten; da ertönet die Orgel, die Leier und die Fiedel und mancherlei Pfeife, Harfe und Rotte und was dir je herrlich däuchte und des Menschen Sinn ergriff, dort ist es alles in Fülle. — V, 23, 175 ff.:

Thar ist sáng sconaz joh mannon séltsanaz,
sconu lútida ubar dág, thaz ih irzéllen ni mag,
Tház ist in giríhti fora drúhtines gisíhti,
selbo scówot er thaz, bi thíu ist iz so scónaz.
Thu horist thár ana wánk io thero éngilo sank,

1) Zu Grunde liegt dieser Schilderung Ps. August. l. c. 14 flos perpetuus rosarum ver agit perpetuum, candent lilia, rubescit crocus, sudat balsamum.

180 mit thiu se thén warbon lóbont druhtin sélbon,
Mit thiu se drúta sine duent íamer filu blíde,
iamer fráwamuate zi állemo guate.
z. 197 Sih thar ouh ál ruarit, thaz órgana fuarit,
líra joh fídula joh mánagfaltu suégala,
Hárpha joh rótta, joh thaz io gúates dohta,
200 thes mannes múat noh io giwúag: thar ist es álles ginuag
Thaz spil, thaz séiton fuarent joh man mit hánton ruarent,
ouh mit blásanne: thaz hórist thu allaz thánne;
Thaz níuzist thu iagilícho thar scono géistlicho,
iz ist so in álawari in hímile gizámi.

Und in begeisterungsvolle Worte bricht er am Schlusse seines Lobpreises der Musik aus: „Und wären mir tausend Zungen und meine Sprache dem gleich, nie könnte ich mit Worten in all meines Lebens Frist zu Ende kommen mit all dem Lobe, wie herrlich es in dem Lande ist; z. 223:

Wári in mir ginóto manag thúsunt múato,
sprácha so gizámi, thaz énti thes ni wári:
Ni móht ih thoh mit wórte thes lóbes queman zénte,
álles mínes líbes fríst, wíolih thar in lánte ist.

In aller Glut der Begeisterung aber fühlt er seine Unzulänglichkeit, die Herrlichkeit Gottes zu preisen, darum fleht er auch zu Gott, er möge seine Geisteskraft mehren, daß er sein Lob noch vollkommener singen könne; III, 1, 27:

Joh tház ih hiar nu zéllu, thin gíft ist iz mit állu;
thie wízzi dua mir méron, zi thínes selbes éron.

Es ist ein Verhältnis, das uns an die rührende Sage von dem naiven, gottbegnadeten Sänger der Neuzeit erinnert, Haydn, der mit fromm gefaltenen Händen zu Gott betete, wenn der Fluß seiner Komposition ins Stocken geriet. Ueberhaupt hat der Sänger des achten Jahrhunderts mit dem des achzehnten manches Gemeinsame, bei beiden eine naive, gottergebene Seele voll Gemütstiefe, voll Schwung und zarter Poesie, bei beiden aber auch ein Anflug von Pedanterie, ein zierliches Zöpfchen hängt beiden herab, — man verzeihe mir den Anachronismus in Bezug auf Otfrid, — bei beiden aber blickt aus klaren, ruhigen Augen eine lautere und keusche Seele.

Inhaltsverzeichnis.


831.12 Pfeiffer, C. 265256
P52 Otfrid, der dichter der Evangelien-
harmonie.
NAME
DATE
NAME
DATE
5/4/40
JUL 25'41
265256
831.12 .P52 C.1
Otfrid, AFD2354
Stanford University Libraries
3 6105 044 973 399

